

LASTEN ROOLIT ROOMALAISESSA JULKISESSA USKONNOSSA

Roosa Kallunki

Pro gradu -tutkielma

Helsingin yliopisto

Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Yleinen historia

Ohjaaja: Professori Kari Saastamoinen

5.3.2017

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author Roosa Kallunki			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Lasten roolit roomalaisessa julkisessa uskonnossa			
Oppiaine – Läroämne – Subject Yleinen historia			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year 03/2017	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 104
Tiivistelmä – Referat – Abstract Tutkielma käsittelee lasten erilaisia rooleja antiikin Rooman julkisen uskonnon parissa. Aiheesta ei ole tehty aiemmin kattavaa tutkimusta, joten tässä työssä perehdytään keskeiseen lähdemateriaaliin ja luodaan sen perusteella kokonaiskuva lasten julkisesta uskonnollisesta toiminnasta. Yleiskuvan lisäksi muita huomionkohteita ovat uskonnossa toimivien lasten yhteiset piirteet, sukupuolen merkitys sekä muutokset käsiteltävänä ajanjaksona, joka ulottuu 200-luvun lopulta eaa. 200-luvun lopulle jaa. Työssä keskitytään erityisesti Rooman kaupungissa ja sen lähialueilla tapahtuneeseen kulttitoimintaan. Aihetta koskevaa lähdemateriaalia löytyy ripotellen erilaisista antiikintutkimuksen lähdetyypeistä. Keskeisimpinä lähteinä toimivat antiikin kirjailijoiden kuvaukset sekä latinan ja kreikankielinen piirtokirjoitusmateriaali. Näiden tukena käytetään visuaalista materiaalia, kuten antiikin kuvataidetta ja numismatiikkaa. Työ on jaettu lasten uskonnollisten roolien mukaan kolmeen käsittelylukuun, joista ensimmäisessä perehdytään lasten tehtäviin erilaisissa papistoissa ja kollegioissa. Näitä ovat esimerkiksi Vestan neitsyet ja <i>Salii</i> -papisto sekä tietyt muut uskonnolliset seurakunnat, joista on säilynyt vain yksittäisiä esimerkitapauksia. Seuraavassa luvussa käsitellään lapsia avustavissa rooleissa, joista aluksi käydään läpi <i>camilli</i> - ja <i>camillae</i> -avustajat, sitten arvaajia avustaneet lapset ja lopuksi yksittäiset maininnat lapsista erilaisissa muissa avustustehtävissä. Kolmannessa käsittelyluvussa käydään läpi lasten tehtäviä erilaisissa lepytys- ja puhdistusrituaaleissa ensin yleisemmällä tasolla, sitten <i>ludi saeculares</i> -vuosisataisjuhlissa ja lopuksi <i>lusus Troiae</i> -kisoissa. Tämän jälkeisessä luvussa summataan yhteen, mitä aiemman analyysin perusteella on mahdollista päätellä lasten toiminnasta roomalaisen julkisen kultin parissa. Käsittelystä nousee muun muassa esiin, että suurimmassa osassa tapauksista lasten molempien vanhempien tuli olla elossa (<i>patrimi et matrimi</i>). Tämä liittyy muihinkin vaatimuksiin lasten täydellisyydestä ja rituaalisesta puhtaudesta, jota läheisten kuolemantapaukset eivät olleet saastuttaneet. Lisäksi käy ilmi, että eri sosiaaliluokkia ja sukupuolia edustaville lapsille oli eri tehtäviä uskonnon parissa. Lasten uskonnolliset tehtävät saattoivat monesti liittyä poliittiseen elämään, jossa lapsen perhe halusi tehdä nimeään tunnetuksi. Toisaalta jotkut lasten tehtävät johtuivat lähinnä käytännön syistä ja mahdollistivat uskonnollisten traditioiden eteenpäin välittämisen. Joissain yhteyksissä taas tarvittiin rituaalisista syistä juuri lapsia vain heille määrättyissä uskonnollisissa rooleissa edustamaan koko yhteisöä. Lapsilla ei siis ollut vain yhtä uskonnollista roolia ja syytä uskonnossa toimimiselle. Roomalainen uskonto oli luonteeltaan koko yhteisön huomioivaa ja täten myös lapset toimivat sen parissa kiinteästi jäämättä marginaaliseen asemaan.			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords lapsi, uskonto, Rooma, antiikki, perhehistoria, uskontohistoria, lapsuus, antiikintutkimus, Rooman historia			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

SISÄLTÖ

1. ALUKSI	2
1.1 TUTKIMUSAIHE.....	2
1.2 TUTKIMUSPERINNE JA -KIRJALLISUUS	4
1.3 LÄHDEAINEISTO	6
1.4 LAPSI ROOMALAISESSA YHTEISKUNNASSA	9
1.5 ROOMALAINEN JULKINEN KULTTI.....	11
2. LAPSET OSANA PAPISTOA	15
2.1 VESTAALIT	15
2.2 <i>SALII</i> -PAPISTO.....	20
2.3 MUUT TEHTÄVÄT PAPISTOISSA JA KOLLEGIOISSA	24
3. LAPSET AVUSTAJINA	32
3.1 <i>CAMILLI</i> JA <i>CAMILLAE</i>	32
3.2 ARVAALIVELJIÄ AVUSTANEET LAPSET	38
3.3 MUUT LAPSI AVUSTAJAT	42
4. LAPSET LEPYTTÄJINÄ JA PUHDISTAJINA	46
4.1 LEPTYYSRITUAALIT ENTEIDEN JÄLKEEN.....	46
4.2 <i>LUDI SAECULARES</i> -VUOSISATAISJUHLAT.....	60
4.3 <i>LUSUS TROIAE</i>	74
5. LAPSET TOIMIJOINA ROOMALAISESSA USKONNOSSA	84
5.1 LASTEN OMINAISUUDET JA PIIRTEET	84
5.2 VALMISTAUTUMINEN TULEVAISUUTTA VARTEN.....	88
5.3 SUKUPUOLEN MERKITYS	90
5.4 MUUTOKSET USKONNOLLISISSA TAVOISSA.....	92
6. LOPUKSI	95
7. LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	97
7.1 LYHENTEET.....	97
7.2 KIRJALLISET LÄHTEET.....	98
7.3 KIRJALLISUUS	100

1. Aluksi

1.1 Tutkimusaihe

Tämä tutkielma tarkastelee lasten erilaisia rooleja roomalaisessa julkisessa uskonnossa erityisesti virallisen valtion kultin parissa. Perinteisesti antiikintutkimuksessa lapset on helposti nähty vain roomalaisen yhteiskunnan marginaaliin kuuluvana ihmisryhmänä. Sittemmin on laskettu, että loppujen lopuksi nyky-yhteiskunnista poiketen huomattava määrä roomalaisesta väestöstä olikin lapsia eivätkä nämä suinkaan aina toimineet vain yhteisön reunamilla, vaan etenkin uskonnon parissa lapset saattoivat toimia myös yhteiskunnan keskeisimmillä julkisilla paikoilla. Jotkut uskonnolliset tehtävät jopa edellyttivät lapsia päätoimijoiksi. Uskonnon parissa toimivien lasten tehtävät olivat monipuolisia ja niitä suoritettiin monissa eri kulteissa. Nämä roolit vaihtelivat muun muassa aktiivisista koko yhteisöä edustavista tehtävistä hieman passiivisempiin avustustehtäviin.

Tässä tutkielmassa analysoidaan lähdemateriaalin perusteella lasten tehtäviä roomalaisessa julkisessa valtion kultissa. Aiheesta ei ole aiemmin tehty kattavaa tutkimusta, joten tämän työn tarkoituksena on koostaa ilmiön keskeisimmät piirteet ja käydä sitä koskeva lähdemateriaali huolella läpi. Lapset olivat toistuva ilmiö roomalaisen uskonnon parissa, joten heidän läsnäolollensa oli varmasti jokin tärkeä syy tai selitys. Tämän syyn tutkiminen sekä lasten esiintymisen muodot julkisessa roomalaisessa uskonnossa muodostavat työn ytimen. Muita tärkeitä kysymyksiä ovat uskonnossa toimivia lapsia mahdollisesti yhdistävät piirteet, sosiaalisen statuksen ja sukupuolen merkitys uskonnollisissa tehtävissä sekä mahdolliset muutokset näissä tavoissa työssä käsiteltynä ajanjaksona.

Tutkittavana oleva ajanjakso rajautuu aiheeseen liittyvän lähdemateriaalin perusteella suunnilleen 200-luvun loppupuolelta eaa. 200-luvun lopulle jaa. Työ keskittyy lähinnä Rooman kaupungin alueeseen ja sen lähipiiriin, sillä suurin osa julkisen valtion kultin rituaaleista ja muista menoista tapahtui siellä. Enemmistö olemassa olevasta lähdemateriaalistakin käsittelee juuri Roomassa suoritettuja uskonmenoja. Toki

tarvittaessa tutkielmassa vertaillaan ilmiötä vastaaviin ilmiöihin muuallakin, esimerkiksi Kreikassa, sillä lasten osallisuutta kreikkalaisessa uskonnossa on tutkittu hieman laajemmin.

Työssä keskitytään lasten uskonnolliseen toimijuuteen ja erityisesti tehtäviin, joissa lapset toimivat yhteisön puolesta julkisen valtionkultin puitteissa. Tämän vuoksi lasten tehtävät yksityisen tai muiden kulttien, kuten mysteerikulttien, parissa eivät kuulu tutkimusaiheeseen. Aiheen ulkopuolelle rajautuvat esimerkiksi lasten aikuistumisriitit, jotka olivat melko henkilökohtaisia. Samoin muun muassa *Matralia*-festivaaliin tai triumfeihin ei perehdytä tässä sen paremmin, sillä niissä lapset eivät olleet varsinaisina toimijoina. Myös lasten tehtävät ennustusrituaaleissa jäävät tässä käsittelemättä, sillä ne eivät ole niin keskeisiä Roomassa tapahtuneen virallisen ja julkisen kultin ilmiöitä.

Tutkielma tuo uusia puolia esiin antiikin perhe- ja uskontohistoriasta sekä mahdollistaa parhaimmillaan aiemmin vallinneiden mielikuvien kyseenalaistamisen. Työ tuottaa uutta tietoa erityisesti lasten julkisista ja aktiivisista rooleista selkeyttäen kuvaa lasten asemasta roomalaisessa yhteiskunnassa. Koska aiheesta ei löydy kattavaa aiempaa tutkimusta, tutkielma tekee aiheen tunnetummaksi ylipäätään. Antiikin lasten tutkiminen uskonnollisessa kontekstissa antaa vertailukohtia nykypäivän vastaaviin ilmiöihin valottaen samalla roomalaista yhteiskuntaa laajemminkin.

Tutkielman johdannossa käydään lyhyesti ensin läpi aiheeseen liittyvä tutkimusperinne, käytetyt lähteet sekä lasten ja uskonnon pääpiirteet antiikin Roomassa. Ensimmäisessä käsittelyluvussa perehdytään lasten uskonnollisiin virkoihin erilaisissa papistoissa ja muissa uskonnollisissa yhteisöissä. Näissä tehtävissä lapset toimivat monesti aikuisten kollegoidensa rinnalla. Osa näistä uskonnollisista viroista täytyi aloittaa nuorella iällä, mutta itse tehtävä jatkui aikuisuuteen asti. Tällaisia olivat esimerkiksi Vestan neitsyet ja *Salii*-papit. Lisäksi tässä yhteydessä käydään läpi yksittäisiä esimerkkejä lapsista muissakin pappisviroissa.

Seuraavassa käsittelykappaleessa paneudutaan lasten erilaisiin avustustehtäviin julkisen uskonnon parissa. Lapset avustivat monenlaisia pappeja erilaisissa rituaaleissa joskus pysyvämmissä viroissa ja joskus ilmeisesti kertaluontoisesti. Auktoreiden kuvausten

perusteella kuvataiteessa esiintyviä lapsia kutsutaan tyypillisesti nimellä *camilli* tai *camillae*, mutta uskonossa avustaneita lapsia tiedetään kutsutun muillakin nimityksillä.

Viimeisessä käsittelykappaleessa keskiössä ovat lasten toimet erilaisissa lepytysrituaaleissa, joiden parissa lasten tehtävät olivat monipuolisempia. Tässä yhteydessä lapset osallistuivat kulkueisiin ja lauloivat kuoroissa jumalten kunniaksi joko tasavallan aikaisissa lepytysrituaaleissa tai *ludi saeculares* -vuosisataisjuhlissa. Myöhempänä lepytysmenona lapset myös simuloivat taistelua *lusus Troiae* -kisoissa.

Lopuksi työssä pohditaan käsiteltyjen ilmiöiden perusteella mitä lasten toiminnasta roomalaisen uskonnon parissa voidaan sanoa. Oliko lasten uskonnollinen toiminta kenties vain pedagoginen keino tai poliittista peliä? Kappaleessa eritellään myös mikä merkitys lapsen sukupuolella oli roomalaisessa uskonossa ja mitä muutoksia näissä tavoissa on ylipäättään nähtävissä. Viimeisessä päätelmäluvussa summataan vielä mitä tutkielman perusteella on ollut mahdollista päätellä lapsista roomalaisen julkisen uskonnon parissa.

1.2 Tutkimusperinne ja -kirjallisuus

Tutkimuksessa yhdistyvät antiikin lapsitutkimuksen ja roomalaisen uskonnon-tutkimuksen perinteet, mutta aihetta lähestytään ensisijassa lapsitutkimuksen näkökulmasta. Nämä kaksi tutkimusalaa ovat melko erilaisia ja siten niiden täydellinen yhdistäminen ei olekaan aina helppoa. Työssä käytetään apuna keskeisimpiä ja tuoreimpia tutkimuksia molemmilta aloilta sekä osallistutaan niissä vallitseviin relevantteihin keskusteluihin.

Lasten ja lapsuuden tutkimus nousi pinnalle vuonna 1960, kun P. Ariésin teos *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* ilmestyi ja yleistyi ajatus siitä, että lapsuuden käsite ja vanhempien heitä kohtaan kokema rakkaus kehittyi vasta teollistumisen myötä, kun lapsikuolleisuuden määrä laski. Tämä ajatus on sittemmin kumottu jo moneen otteeseen ja Ariésin jälkeen lapsitutkimus on yleistynyt.¹ Antiikin roomalaisen lapsitutkimuksen moderneina pioneereina toimivat 1980-luvulla J.-P. Néraudeau teoksellaan

¹ Rawson 2003, 1; Laes 2011, 13–15.

Être enfant à Rome (1984) sekä T. Wiedemann teoksellaan *Adults and Children in the Roman Empire* (1989). Tämän jälkeen aihetta on tutkinut laaja-alaisimmin B. Rawson erityisesti teoksessaan *Children and Childhood in Roman Italy* vuodelta 2003. Rawson käsittelee työssään lapsen elämänkaaren eri vaiheita ja lisäksi lasten representaatioita roomalaisessa taiteessa ja kirjallisuudessa käytännössä koko Rooman tunnetun historian ajalta. Hän myös pyrkii lähestymään lasten kokemuksia ja näkökantoja mahdollisimman monipuolisella ymmärryksellä antiikin roomalaisesta kulttuurista huomioiden kaikki sosiaaliluokat mahdollisuuksien mukaan. Tuorein roomalaisia lapsia käsittelevä monografia on C. Laesin teos *Children in the Roman Empire: outsiders within* (2011). Aiemmistä teoksista poiketen Laes keskittyy teoksessaan enemmän myös alempien sosiaaliluokkien lapsiin. Hän koostaa myös työn kannalta hyödyllisesti esimerkiksi virkoja, joita lasten tiedetään hoitaneen.

Kaikissa antiikin lapsia yleisesti käsittelevissä monografioissa mainitaan uskonto ainakin ohimennen yhtenä lasten toiminnan osa-alueena, mutta se on varsinaisena käsittelykohteena vain muutamassa artikkelissa. Näistä ensimmäisenä ilmestyi I. C. Mantlen "The Roles of Children in Roman Religion" vuonna 2002 julkaisusarjassa *Greece and Rome*. Suomessa aihetta on tutkinut V. Vuolanto muun muassa artikkelissaan "Faith and Religion" vuonna 2010 teoksessa *A Cultural History of Childhood and Family in Antiquity*. Lisäksi lasten osallistumista uskontoon sivutaan teoksessa *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture* julkaistussa F. Prescendin artikkelissa "Children and the Transmission of Religious Knowledge" vuodelta 2010. Näissä julkaisuissa on kuitenkin jäänyt vähemmälle lasten uskonnollisen toiminnan yksityiskohtainen käsittely, sillä ilmiötä on esitelty lähinnä vain yleisluontoisesti. Prescendi tosin tarkastelee lasten osallisuutta uskonnossa erityisesti sosiaalistamisen ja pedagogiikan näkökulmasta.

Uskonnon kannalta keskeisimpänä yleisteoksena on toiminut M. Beardin, J. Northin ja S. Pricen *Religions of Rome* vuodelta 1998. Vaikkei teos olekaan enää tuorein roomalaista uskontoa käsittelevä monografia, on se selvästi edelleen kattavin yleisteos. J. Rüpke koostaa hyvin roomalaisen uskonnon peruspiirteitä teoksessaan *Religion of the Romans*, joka ilmestyi vuonna 2007. Roomalaisen uskonnon kehityskaarta ja muutoksia pohtiessa tärkeä teos on jo klassikoksikin muodostunut J. Liebeschuetzin *Continuity and Change in Roman Religion* vuodelta 1979. *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*

-hakuteos (2004–2012) koostaa taas lyhyesti kaikki roomalaisen uskonnon piirteet sekä niiden tutkimusperinteet ja on siten ollut korvaamaton työkalu tätä tutkielmaa tehdessä. Hyödyllinen uskonnon ja erityisesti papistojen käsikirja on J. Rüpken editoima *Fasti Sacerdotum. A prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499* (2008), joka kokoaa kaikki tunnetut roomalaisen uskonnon parissa toimineet henkilöt ja koostaa eri papistojen keskeisimmät toimikuvat.

Työssä käsitellään monia erilaisia roomalaisen uskonnon kultteja ja osa-alueita, joissa toimi lapsia. Näin ollen jokaiselta uskonnon osa-alueelta löytyy omat tutkimusperinteensä, joihin on pyritty perehtymään ainakin tuoreimman ja keskeisimmän tutkimuksen perusteella. Jotkut teokset ovat kuitenkin olleet avuksi useammankin osa-alueen tutkimuksessa. Esimerkiksi I. B. Pighin *De Ludis Saecularibus. Populi Romani Quiritium* vuodelta 1965 on osoittautunut hyödylliseksi kaikkia lepyysrituaaleja käsitellessä. Muuten työssä käytetty kultteja ja rituaaleja koskeva kirjallisuus on lähinnä aihekohtaista ja sitä avataan tarpeen mukaan aihetta käsiteltäessä.

1.3 Lähdeaineisto

Suurin haaste tutkittaessa lapsia tai muita ei-hallitsevassa asemassa olevia ryhmiä antiikin Roomassa on näiden jättämän lähdemateriaalin vähäisyys tai puute. Lasten itsensä tekemiä kirjallisia tai materiaalisia jäänteitä ei ole säilynyt muutamaa satunnaista kouluharjoitusta tai koulun seinille piirrettyä graffitoa lukuunottamatta. Näin ollen tutkimukset keskittyvät yleensä siihen kuinka aikuiset (yleensä yläluokkaiset miehet) näkivät lapset ja heidän paikkansa yhteiskunnassa. Lasten oma perspektiivi jääkin tuntemattomaksi. Tämä tutkielma kuitenkin lähinnä luo kokonaiskuvan lasten uskonnollisesta toiminnasta lähteiden perusteella, eikä sen saavuttaminen vaadi lasten omien näkemysten selvittämistä.

Monet lasten julkista uskonnollista toimintaa koskevista maininnoista löytyvät antiikin auktoreiden historia- tai biografiateoksista esimerkiksi Liviukselta (59 eaa.–17 jaa.), Plutarkhokselta (n. 46–120 jaa.), Suetoniukselta (n. 69–140 jaa.), Tacitukselta (n. 55–120 jaa.), Dionysios Halikarnassoslaiselta (s. n. 60 eaa.), Obsequensilta (300-luku jaa.), *Historia Augustan* kirjoittajilta (n. 300-luvun loppu) ja Cassius Diolta (n. 155–235 jaa.).

Näitä lähteitä käytettäessä on tärkeää huomioida, että antiikissa historiankirjoitus oli pitkälti kaunokirjallisuutta eikä siihen aina liittynyt varsinaista tutkimustyötä. Monesti historiateokset kirjoitettiin osittain satoja vuosia kuvattavia tapahtumia myöhemmin, jolloin niissä kuvataan lähinnä sitä millainen kertomisen perinne näistä historiallisista tapahtumista minäkin aikakautena vallitsi ja miten lähteinä käytetyt muut antiikin teokset nämä esittivät.² Tämä ei tietenkään välttämättä tarkoita, etteikö historiateoksissa esitettyjä tapahtumia olisi tapahtunut. Esimerkiksi tämän työn kannalta on oletettavaa, että toistuvat maininnat lasten uskonnollisesta osallistumisesta nojaavat varmasti jossain määrin historiallisiin tapahtumiin tai heijastelevat ainakin yhä kirjoitusajankohtana käytössä olleita perinteitä.

Jotkut antiikin auktorit kuvailevat myös erilaisia aikakautensa ilmiöitä tietokirjamaisella otteella eri yhteyksissä. Näistä erityisesti Varron (116–27 eaa.), Aelianoksen (n. 175–235 jaa.) ja Festuksen (100-luvun loppu jaa.) kirjoitukset ovat erityisen hyödyllisiä, sillä niiden perusteella monista roomalaisen maailman ilmiöistä on ylipäätään säilynyt tietoa. Toisaalta useat näistä kuvattavista ilmiöistä ovat saattaneet olla jo kirjoittajien omina aikakausina historiallisia kuriositeetteja ja siten niiden taustat ovat saattaneet olla epäselviä itse kirjailijoillekin. Ei luultavasti olisi ollut mielekasta kirjoittaa ensyklopediamaista teosta ilmiöistä, jotka olivat itsestään selviä koko roomalaiselle yleisölle.

Näiden lisäksi myös muutaman roomalaisen runoilijan tuotannosta löytyy kuvauksia uskonnollisista tavoista tai kokonaisia lasten esittämiä hymnejä. Tärkeimmät näistä löytyvät Horatiukselta (65–27 eaa.), Catullukselta (84–54 eaa.), Propertiukselta (n. 50–15 eaa.) ja Vergiliukselta (70–19 eaa.). Runouden käyttäminen historiallisena lähteenä tuo mukanaan monia haasteita, sillä teoksissa käytetyt sanavalinnat saattoivat pitkälti johtua metriikan vaatimuksista tai tyyliseikoista eikä pyrkimyksenä ollut edes kuvata ilmiöitä realistisesti. Tästä huolimatta runoista käy selvästi ilmi ainakin pääpiirteittäin, millaisesta uskonnollisesta tapahtumasta oli kyse ja keitä siihen osallistui. Monissa tapauksissa runojen kuvaamista ilmiöistä löytyy muitakin lähteitä, jotka helpottavat runojen tulkintaa. Tässä tehtävässä kallisarvoisessa asemassa ovat erilaiset kriittiset kommentaarit runoteoksista.

² Nämä seikat pätevät erityisesti *Historia Augusta* -teokseen, jonka tekijästä tai tekijöistä ei ole varmuutta eikä työtä ole voitu ajoittaa tarkasti. Teosta on syytetty myös erityisen paljon liioittelusta ja vääristelystä keisareiden elämäkertojen kuvauksissa. Ks. "*Historia Augusta*", BNP.

Historioitsijan näkökulmasta erityisen tärkeä antiikin tutkimuksen lähdeyyppi on piirtokirjoitus- eli epigraafinen materiaali, sillä nämä olivat aikalaisten itse kirjoittamia kiveen ikuistettuja dokumentteja. Suurin osa kaikesta löydetyistä epigraafisesta materiaalista on hautapiirtokirjoituksia ja tämänkin työn tutkimusmateriaalista löytyy edesmenneiden lasten elämiä kuvaavia hautakirjoituksia. Tämän lisäksi tärkeitä lähteitä ovat erilaiset piirtokirjoituskokoelmat, *actat*, jotka on tehty kuvailemaan tiettyjä käytäntöjä tai tapahtumia. Työlle keskeisiä piirtokirjoituskokoelmia ovat arvaaliveljien lehdosta löytynyt *acta*, *ludi saeculares* -vuosittaisjuhlia kuvaavan *actan* osat ja *Salii*-papiston *actan* fragmentit.

Epigraafisen materiaalin etsimisessä ja käsittelyssä tärkeä lähdejulkaisu on *Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*, johon on koottu antiikin Rooman latinankielinen piirtokirjoitusmateriaali. Lisäksi *L'annee epigraphique (AE)* on ollut hyödyllinen julkaisusarja epigraafisen materiaalin käsittelyssä. Lähdemateriaalia käsitteleviä julkaisuja tutkiessa on kuitenkin syytä huomioida epigraafiseen tutkimukseen perinteisesti liittyvät rekonstruktiot, sillä säilynyt materiaali saattaa olla osittain todella fragmentaarista. Näin on myös tässä työssä käytetyn lähdeaineiston laita, minkä vuoksi näissä tapauksissa on pyritty tarkistamaan, että työn kannalta olennaisimmat kohdat ovat säilyneet tai niiden mahdolliset rekonstruktiot ovat hyvin perusteltuja.

Kirjallisen lähdemateriaalin lisäksi tutkimusaiheeseen liittyvää materiaalia on löytynyt myös kuvataiteen ja numismatiikan parista. Tässä työssä ei kuitenkaan perehdytä näihin lähdeyyppeihin keskeisesti vaan niitä käytetään lähinnä kirjallisten lähteiden tukena.

Lasten asemaa roomalaisessa uskonnossa on helpompi ymmärtää paremmin, kun ensin hahmottaa roomalaisen uskonnon perusolemuksen. Vastaavasti kun ymmärtää kuinka lapset sijoittuivat roomalaiseen yhteiskuntaan muuten, on mahdollista nähdä miten lasten uskonnollinen toiminta asettui suhteessa lasten asemaan roomalaisessa yhteiskunnassa. Seuraavissa alaluvuissa taustoitetaan lyhyesti lasten asemaa Roomassa ja roomalaista uskontoa keskittyen erityisesti tutkielman kannalta keskeisiin piirteisiin.

1.4 Lapsi roomalaisessa yhteiskunnassa

Ajatus lapsuudesta ja lapsesta on antiikin Roomassa poikennut hieman moderneista määritelmistä, mutta ero ei ole nykyisten käsitysten mukaan niin radikaali kuin lapsitutkimuksen pioneerit esittivät 1960-luvulla.³ Roomalaiset vanhemmat välittivät lapsistaan selvästi paljon ja tästä ovat osoituksena esimerkiksi lukuisat vanhempien lapsilleen pystyttämät hautakivet koskettavine piirtokirjoituksineen. Toki jokaista esimodernia yhteiskuntaa on leimannut suuri lapsikuolleisuus, mikä on luultavasti vaikuttanut jonkin verran siihen, miten vanhemmat suhtautuvat lapsiinsa.⁴

Luultavimmin jopa kolmasosa kaikista roomalaisista oli alle 15-vuotiaita, joten lasten näkemiseltä ei voinut välttyä kaupunkikuvassa, vaikka heillä oli huomattavasti vähemmän varsinaisia julkisia rooleja yhteiskunnassa kuin aikuisilla.⁵ Lapsia näkyi roomalaisessa katukuvassa esimerkiksi koulumatkalla tai leikkimässä, mutta kaikista pienimmät lapset pysyivät lähinnä kodeissaan kotiopetuksessa. Julkinen sfääri ei ollut lapsille ominainen toimintakenttä, vaan vain tietyissä yhteyksissä lasten oli mahdollista toimia julkisissa tehtävissä. Tässäkin tapauksessa perheen statuksella oli vaikutusta, sillä käsityöläisten ja maanviljelijöiden lapset saattoivat avustaa vanhempiansa töissä jo nuoresta asti ja jotkut jopa lähettivät lapsiaan oppipojiksi tai kisälleiksi erilaisilla oppisopimuksilla, orjalapsista puhumattakaan. Korkea-arvoisempien perheiden lasten oli taas joskus mahdollista toimia todella näkyvillä julkisilla paikoilla. Sotapäälliköiden lapset saattoivat osallistua koko kaupungin seuraamaan triumfiin isänsä tai esimerkiksi setänsä seurassa, mutta toisaalta lapsia saattoi olla myös triumfikulkueessa olevien sotavankien joukossa.⁶ *Paedagogus*-opettajat veivät monesti oppilaitaan katsomaan teatteria, kilpa-ajoa tai gladiaattorikisoja. Ylhäissyntyiset pojat saivat tiettyinä päivinä mennä senaattori-isiensä mukana seuraamaan senaatin istuntoa. Tästä huolimatta uskonto oli tärkein osa-alue, jossa lapset saattoivat toimia julkisesti. Uskonnon parissa

³ Rawson 2003, 1–2.

⁴ On laskettu, että antiikin Roomassa jopa puolet lapsista kuoli ennen kymmenennettä ikävuottaan, vaikka viime vuosina tämä arvio on nähty hieman liian suurena ja realistisempi prosenttiluku olisikin 35 prosentin kuolleen ennen viidennettä ikävuottaan. Rawson 2003, 96, 103–104, 125–126; Laes 2011, 22–27; Parkin 2012, 105; Parkin 2014, 50.

⁵ Parkin 2014, 41–42; Rawson 2003, 269–279, 275–277; Laes 2011, 27–28.

⁶ Rawson 2003, 283–298; Wiedemann 1989, 120–121; Laes 2011, 148–221.

lapset olivat joissain tehtävissä aktiivisina toimijoina ja jopa edustamassa koko yhteisöä.⁷

Lapsiin ja lapsuuteen antiikin Roomassa liittyi monenlaisia määritelmiä ja käsityksiä, joita käydään kattavasti läpi M. Harlow'n ja R. Laurencen teoksessa *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome* vuodelta 2002.⁸ Teoksessa lapsuuden määritellään vallinneen syntymästä noin 12 ikävuoteen saakka. Yleisin antiikin lähteissä lapsesta käytetty termi on latinaksi *puer* (kr. παῖς, joskus κόρος) tai työstä *puella* (kr. κόρη), mutta joskus tytöistä käytetään myös termiä *virgo* (kr. παρθένος), joka viittaa neitsyeen eli kenties hieman *puellaa* vanhempaan tyttöön. Harlow ja Laurence määrittelevät *puer*-termin viittaavan noin 7–12-vuotiaaseen lapseen tai poikien tapauksessa 14-vuotiaaksi asti, mutta toisaalta *puella*-termiä saatettiin käyttää työstä siihen saakka, että hän tuli itse äidiksi.⁹ Tässä tutkielmassa lasten ikärajaus noudattelee Harlow'n ja Laurencen määrittelemää ikähaarukkaa, sillä työssä käytettyjen lähteiden terminologia vastaa heidän malliaan.

Käytännössä jokaisen nuoren aikuistuminen oli yksilöllistä, sillä poikien aikuistumisrituaali, jonka yhteydessä he saivat *toga virilixen* eli miehen toogan, ei ollut sidottu tiettyyn ikään. Yleensä pojat kuitenkin saivat aikuisen statuksen seitsemänteentoista ikävuoteensa mennessä, vaikka keskiarvoksi on myös esitetty viittätoista vuotta.¹⁰ Tytötkin saattoivat avioitua asemastaan riippuen hyvin eri ikäisinä ja täten saavuttaa aikuisuuden eri vaiheissa. Niinpä tässä työssä keskitytään iästä riippumatta lapsiin ja nuoriin, jotka eivät ole vielä saaneet aikuisen statusta. Poikien aikuistumista merkitsevä *toga virilis* -rituaali kuului pikemminkin yksityisiin uskonmenoihin, vaikka rituaalin kohokohtana pojat menivät Capitoliumille ja Augustuksen ajalta lähtien Mars Ultorin temppelille rekisteröitymään ja uhraamaan Marsille.¹¹ Seremonian yksityisen luonteen

⁷ Rawson 2003, 269–270; 328–332; Laes 2011, 113–122; Vuolanto 2010, 149–150.

⁸ Myös Parkin 2012.

⁹ Harlow & Laurence 2002, 35, 37. Eroottisessa runoudessa *puella*-termiä saatettiin käyttää kuvailemaan runoilijan halujen kohteena ollutta naista. Wiedemann 1989, 33. Laes varoittaa myös että *puer*-termiä ei pidä ottaa liian kirjaimellisesti, sillä joskus sitä saatettiin käyttää jo aikuisen statuksen saavuttaneista nuorukaisistakin. Laes 2004, 154. Latinankielisestä lapsiterminologiasta tarkemmin ks. Wiedemann 1989, 32–34. Tyttöihin liitetyistä termeistä ks. Caldwell 2015, 50–55. Kreikankielisistä termeistä ks. Golden 1990, 12–23.

¹⁰ Harlow & Laurence 2002, 67; Laes 2011, 86–96.

¹¹ Rawson 2003, 142–145.

ja lasten passiivisemmän roolin vuoksi aikuistumisrituaaleja ei käsitellä työssä tätä laajemmin.¹²

Näiden termien lisäksi lapsen sosiaalista asemaa saatettiin kuvata monenlaisin käsittein. Esimerkiksi (*puer*) *praetextatus* viittasi lapsen kantavan yllään *toga praetextaa*¹³, jota vain vapaasyntyiset lapset saivat käyttää. Vapaasyntyistä asemaa merkitsi myös adjektiivi *ingenuus* (kr. εὐγενής). Korkeammasta arvosta kertoi adjektiivi *nobilis* (kr. εὐπατρίδης) tai asemasta senaattorin lapsena *senatorum filius* (kr. βουλευτῶν παῖς). Hieman alempaa asemaa, vapautettua taas tarkoitti *libertus*. Lisäksi erityisesti uskonnossa toimivia lapsia kuvattiin monesti *patrimi et matrimi* -termillä (kr. ἀμφιθαλῆς), joka tarkoitti lapsen molempien vanhempien olevan elossa, muttei muuten varsinaisesti viittaa tiettyyn sosiaaliseen asemaan.

1.5 Roomalainen julkinen kultti

Roomalainen uskonto poikkesi monessa mielessä moderneista uskonnon mielikuvista ja käsitteistä. Ensinnäkään roomalaisaikaisessa latinassa ei esiinny varsinaisesti uskonnon käsitettä, lisäksi uskonnollisuus oli kokonaisvaltaista ja erityisesti yhteisöllistä toimintaa.¹⁴ Erilaisten kulttien kirjo oli Roomassa laaja, etenkin keisarikaudella, eikä täten ollut olemassa täysin yhtenäistä uskontoa. Uskonnollinen toiminta nähtiin pikemminkin jumalten kunnioituksena, joka ulottui kaikkiin elämän osa-alueisiin. Tämä tuo myös oman haasteensa roomalaisen uskonnollisuuden määrittelyyn, sillä on käytännössä mahdotonta täysin erottaa mitään toimintaa uskonnollisesta sfääristä. Tärkeä piirre roomalaisessa uskonnonharjoittamisessa oli se, että sen lähtökohtana oli yhteisön hyväksi toimiminen. Tämän vuoksi toiminta oli yleensä näkyvää ja avointa, mikä johti siihen, että kaikkia suljettuja uskonmenoja katsottiin pahalla. Esimerkiksi kristittyihin kohdistuva epäluulo johtui osaksi siitä, että he eivät suostuneet

¹² *Toga virilis* -seremoniasta ks. Dolansky 2008.

¹³ *Toga praetextassa* oli purppuraiset raidat reunoissa ja sitä käyttivät myös senaattorit ja jotkut papit sekä lapsista vain vapaasyntyiset lapset. Lisäksi jo aikuisen statuksen saavuttaneista nuorukaisista, joita odotti senaattorin ura, saatettiin käyttää termiä *praetextatus*. Laes 2011, 154; s.v. "praetextus" & "praetextatus", *OLD*; "Toga", *BNP*.

¹⁴ Latinan käsitettä *religio* ei käytetty antiikin Roomassa samalla tapaa kuin sen nykyisiä johdannaisia. Se toimi pikemminkin vastaparina termille *superstitio*, joka oli hämärää, salaista toimintaa verrattuna *religio*-termin sisältämään julkisuuden ja hartauden ajatukseen. Beard & North & Price 1998, preface; Rüpke 2007, 5–9, 12–15.

osallistumaan keisarikultin palvontaan ja täten roomalaisten näkökulmasta toimimaan yhteisön hyväksi. Julkisen uskonnollisen toiminnan yhteisöllisen luonteen vuoksi uskonnollisissa tehtävissä työskentelevät lapset toimivat koko yhteisön hyväksi ja välillä jopa edustivat yhteisöä.¹⁵

Roomalaisen yhteisön hyvinvoinnin keskiössä oli *pax deorum* -käsite, joka tarkoitti rauhaa jumalten kanssa. Kun jumalten kanssa vallitsi rauha, oli valtiossa kaikki hyvin, kun taas vaikeat ajat ja huonot enteet kertoivat välien jumalten kanssa olevan epätasapainossa. Tämän tasapainon saavuttaminen oli keskeistä roomalaisessa uskonnossa. Monet kultit liittyivät näiden käytäntöjen eri vaiheisiin, kun taas keisarikaudella roomalaisen uskonnon keskiöön noussut keisarikultti toi keisarin jumalten tahdon keskeisimmäksi tulkitsijaksi.¹⁶

Roomalainen uskonto oli luonteeltaan avointa ja se sai vaikutteita monelta eri taholta. Roomaan muodostunut kulttijärjestelmä oli pääpiirteiltään sekoitus latinalaisia, etruskilaisia ja kreikkalaisia uskonnollisia tapoja, joita myöhemmin höystettiin vaikutteilla Lähi-idästä ja muilta valloitetuilta alueilta. Alun alkaen kuningasajalla ja varhaisella tasavallan ajalla perinteen mukaan keskiössä olivat Latiumin alueen paikalliset kultit, joista ainakin osa oli etruskilaisia. Varhaisella tasavallan ajalla kreikkalaiset kultit saapuivat Roomaan aina tarpeen vaatiessa, esimerkiksi Apollon kultti saapui perinteen mukaisesti Roomaan ruttoepidemian vuoksi vuonna 433 eaa.¹⁷

Näiden "tuontikulttien" pyhäkköjä ei kuitenkaan annettu rakentaa vielä tässä vaiheessa *pomeriumin*, Rooman pyhän rajan, sisäpuolelle, sillä niitä ei tavallisesti heti hyväksytty varsinaiseen roomalaiseen kulttien kaanoniin. Yleensä, etenkin Rooman varhaishistoriassa, kreikkalaiset jumaluudet sulautuivat hellenismiin myötä osaksi paikallisia jumaluuksia. Täten roomalainen Saturnus sai piirteitä Kreikan Kronokselta ja Minerva Athenalta. Jotkut kultit pysyivät kreikkalaisten käsissä siten, että ne vaativat jopa kreikkalaisen papiston tai kreikkalaismallisen rituaalin. Ennustustaito taas pysyi pääasiassa etruskilaisena taitona. Myöhemmin jumaluudet ja kultit tulivat Rooman alueelle muun muassa kauppiaiden mukana, eikä niitä enää integroitu niin vahvasti

¹⁵ Beard & North & Price 1998, 214–226; Rüpke 2007, 8, 12–15.

¹⁶ Beard & North & Price 1998, 169; Rosenberger 1998, 21–22.

¹⁷ Beard & North & Price 1998, 1–18, 60–72. Lähteissä muun muassa Liv. 4, 25.

paikalliseen perinteiseen jumalkaanoniin. Esimerkiksi Isiksen kultti saapui Roomaan tasavallan ajan lopulla ollen (Bacchuksen kultin ohella) yksi varhaisimmista mysteeriuskonnoista, jotka olivat selvästi erillisiä Rooman julkisesta, voisi jopa sanoa valtiollisesta, uskonnosta.¹⁸

Roomalaisen uskonnon toiminnasta vastasivat erilaiset papistot, jotka olivat luonteeltaan ja tehtäviltään hyvin erilaisia eikä antiikin Roomassa ollutkaan yksiselitteistä papin käsitettä. Roomalaista uskontoa ja erityisesti monia pappisvirkoja luonnehti niiden yhteen kietoutuminen politiikan kanssa. Monet keskeiset poliittiset henkilöt toimivat myös tärkeissä pappisviroissa ja uskontoa käytettiin usein politiikan välineenä.¹⁹ Uskonnon harjoittamista ohjasivat erilaiset säännöt ja ideologiat, joista ehkä keskeisin oli rituaalisen puhtauden käsite. Ennen rituaaliin osallistumista jokaisen täytyi huolehtia rituaalisesta puhdistautumisestaan ja joissain rituaalisesti saastuttavissa elämäntilanteissa (esimerkiksi avioeron tai läheisen kuoleman sattuessa) uskonnollinen toiminta ei ollut suotavaa. Nämä puhtauskäsitteet korostuivat myös joissain pappisviroissa, joista ehkä parhain esimerkki on Juppiterin pappi *flamen Dialis* ja hänen puolisonsa *flaminica Dialis*. He joutuivat virkansa vuoksi hylkäämään monet tavalliseen elämään liittyvät ilmiöt pysyäkseen virkojensa vaatimalla tavalla rituaalisesti puhtaina ja jatkoivat virassaan niin pitkään kun molemmat puoliso olivat elossa.²⁰

Kaiken aikaa tämän julkisen uskonnollisen toiminnan rinnalla harjoitettiin kaupungeissa ja kodin piirissä omia uskonnollisuuden muotoja.²¹ Jokainen (ainakin yläluokkainen) perhe kunnioitti omia esi-isiä, joiden vahanaamioita säilytettiin. Suvun ja erityisesti nimen jatkuvuus oli Roomassa keskeisessä asemassa, ja perheen esi-isät muistuttivat tässä yhteydessä aiemmista sukupolvista. Suvun suojelijat, penaatit, olivat palvottuja ja jopa Rooman kaupungilla oli omat penaatinsa, jotka tarun mukaan Aeneas otti mukaansa Troijasta. Jokaisessa *domuksessa* sijaitsi kodin *Lares*-hengille suunnattu *Lararium*-alttari. Kodin piiriin kuului monia omia uskonnollisia tapoja, kuten perheen

¹⁸ Beard & North & Price 1998, 30–42, 101–102, 156–166, 180, 249–260, 264–278.

¹⁹ Ibid. 1998, 18–30, 99–108.

²⁰ Rituaalisesta puhtaudesta. Ks. Lennon 2014, esim. 1–3. *Flamen Dialis* ei ikinä jättänyt uskonnollista rooliaan, eikä hän saanut muun muassa ikinä ratsastaa hevosella, nähdä armeijaa, käyttää sormusta, vanhoa valaa tai nähdä koiraa, vuohta tai papuja. Beard & North & Price 1998, 193. Ks. ”Flamines”, *BNP*; Gell. *NA* 10, 15.

²¹ Rüpke 2007, 21–24.

päivittäiset uhraukset *Lares*-hengille tai suvun esi-isille. Lapsetkin olivat tiiviisti osallisina perheen uskonmenoissa, monesti lähinnä avustavissa tehtävissä.²²

Tämä työ keskittyy julkiseen roomalaiseen uskontoon, joten kotona harjoitetut ja yksityisen kulttiin piiriin kuuluvat uskonnolliset toimet jäävät sen ulkopuolelle. Toisinaan julkisen ja yksityisen välille on kuitenkin vaikea vetää raja, sillä yleensä melko yksityiset hää- tai hautajaisjuhlat saattoivat olla keisariperheen parissa julkisia, mutta niitä ei käsitellä tässä työssä niiden tavallisen yksityisen luonteen vuoksi.²³

Uskonnonharjoittaminen Roomassa on jo varhaisessa vaiheessa tyypillisesti muodostunut erilaisten pappien ja papistojen tehtäväksi. Näin ollen tässäkin tutkielmassa lähestytään ensimmäiseksi lasten uskonnollista osallistumista juuri tästä perinteestä käsin.

²² Vuolanto 2010, 137–138; Mantle 2003, 100–102; Beard & North & Price 1998, 2–4, 49–51.

²³ Roomalaisten hautajaisten yksityisestä ja julkisesta luonteesta ks. Mustakallio 2005, 182–184.

2. Lapset osana papistoa

Roomalainen julkinen uskonto koostui erilaisista papistoista ja ryhmistä, jotka hoitivat kukin tiettyjä roomalaisen uskonnon osa-alueita. Perinteisesti yhtenä keskeisenä Rooman tasavallan aikaisena sääntönä oli, ettei lapsille voitu myöntää varsinaisia virkoja. Tätä sääntöä kuitenkin rikottiin helposti erityisesti uskonnon parissa, vaikka yleensä nuoret lupaavat miehet saivat virkansa vasta saavutettuaan aikuisuutta merkitsevän *toga virilixen*.²⁴ Tämän vuoksi pappisvirat poikkeavat muista tässä työssä käsitellyistä tehtävistä, sillä ne eivät olleet vain lapsille suunnattuja. Heille tyypilliset ominaisuudet eivät siis olleet merkityksellisiä viransaannissa. Selviä poikkeuksia näistä säännöistä näyttävät olleen ainakin Vestan neitsyet ja *Salii*-papisto, joissa molemmissa uskonnollisen viran täytyi alkaa jo nuorena tai jopa lapsena. Lasten roolit papistoissa ja kollegioissa ovat ylipäättään jääneet hyvin vähälle huomiolle aiemmissa lasten uskonnollista toimintaa sivuavissa tutkimuksissa.

2.1 Vestaalit

Vestaalit eli Vestan neitsyet ovat yksi ainoista varmaksi tiedetyistä vain naisista koostuvista roomalaisista papistoista. Tämä papisto oli ilmeisen vanha ja sen toiminta ulottui vähintäänkin tasavallan ajan alkuun, vaikka mytologiassa jo Rooman ensimmäisen kuninkaan Romuluksen ja tämän veljen Remuksen kerrotaan olleen vestaalin ja Mars-jumalan poikia. Vestan papittaret siis liitettiin Rooman syntytarinaan ja siten he olivat keskeinen roomalaisuuden ja roomalaisen uskonnon piirre.²⁵

Vestaalien tehtävänä oli hoitaa jumalatar Vestan kulttia, mikä käytännössä tarkoitti pyhän tulen valvomista tämän temppelissä. Vesta oli kotilieden jumalatar, ja hänen pyhä tulensa symboloi koko Rooman kaikkia kotiliesiä, joten tehtävä oli tärkeä koko yhteisölle. Tämän lisäksi vestaalit huolehtivat mahdollisesti muista tärkeistä roomalaisista rituaaliesineistä, kuten luultavasti *Palladiumista*²⁶, ja tekivät uhrauksissa tarvittavaa *mola salsaa* sekä osallistuivat moniin rituaaleihin ja festivaaleihin erityisesti

²⁴ Wiedemann 1989, 122.

²⁵ Staples 1998, 156; Mustakallio 1997, 73.

²⁶ Ibid. 1998, 152–155. *Palladium* oli myytin mukaan Aeneaan Troijasta mukanaan tuoma veistos, joka takasi kaupungin suojeluksen. Ks. ”Palladion, Palladium”, *BNP*.

puhdistavissa tehtävissä. Kerrallaan Vestaa palveli aina kuusi neitsyttä, jotka aloittivat tehtävässään 6–10-vuotiaina ja sitoutuivat palvelemaan virassa vähintään kolmekymmentä vuotta. Ensimmäiset kymmenen vuotta kuluivat harjoitellen tehtäviä, seuraavat kymmenen suorittaen niitä ja viimeiset kymmenen vuotta opettaen tehtäviä nuoremmille vestaaleille. Moni Vestan neitsyt jatkoi virassaan vielä pakollisten kolmenkymmenen vuoden jälkeenkin. Tämä johtui siitä, ettei tavallinen elämä ollut heille enää mahdollista, sillä aloittaessaan tehtävissään papittarina heidän tuli lain mukaan erota perheestään. Lisäksi vestaalien virkaikä vastasi aikalailla naisen hedelmällistä ikää, joten perheen perustaminenkaan ei enää onnistunut.²⁷

Vestaalien tärkein virkavaatimus oli neitsyenä pysyminen koko heidän uransa ajan, sillä se oli tärkeää koko Rooman hyvinvoinnille. Rangaistus neitsyyden menettämisestä oli kuolemantuomio hautaamalla syylliseksi todettu vestaali elävältä. Erityisesti tasavallan aikana Rooman kohdatessa pahimpia vaikeuksiaan, kääntyi näistä vaikeuksista syyttävä sormi vestaalien puoleen, kun muuta selitystä valtion epäonnelle ei keksitty. Näin ollen vestaalit saattoivat joutua myös syntipukeiksi epätoivoisina aikoina.²⁸

Vestan neitsyet eivät varsinaisesti olleet vain lapsista koostuva papisto, mutta siinä toimiminen aloitettiin mahdollisesti jo 6-vuotiaana ja viimeistään 10-vuotiaana, jolloin nuorimmat papittaret toimivat jo lapsina tehtävissään. Vestaalit eivät myöskään ikinä käyneet läpi tytöille perinteisiä aikuistumisriittejä, kuten avioitumista tai perheenperustamista, joten he jäivät tavallaan lapsen asemaan ainakin rituaalisesti. Aulus Gellius (n. 125–180 jaa.) selittää teoksessaan *Noctes Atticae* melko yksityiskohtaisesti vestaalien valintaan liittyviä muodollisuuksia, kuten valittavan vestaalin ikävaatimuksen. Gellius kuvaa, että vestaaliksi kelpasi vain tyttö (*virgo*), jonka molemmat vanhemmat olivat elossa (*patrima et matrima*) ja joka oli ulkoisesti täydellinen (*corporis labe insignita*) eikä hänen puheessaan tai kuulossaan ollut vikaa. Gelliuksen mukaan tytön täytyi kuulua isänsä ”vallan” eli *patria potestas*in alaisuuteen eikä tytön isääkään saanut olla vapautettu oman isänsä *patria potestas* -vallasta. Tytön vanhemmat eivät myöskään saaneet olla entisiä orjia tai työskennellä ”häpeällisissä” tehtävissä.²⁹

²⁷ Plut. *Numa* 10; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 67; Staples 1998, 129–132; Wildfang 2006, 6–18, 22–33, 41–46; Mustakallio 1997, 74, 76–79; Néraudau 1984, 231–232.

²⁸ Staples 1998, 133, 136–137, 147; Lennon 2014, 69–72.

²⁹ Gell. *NA* 1, 12, 1–6: ”*Qui de virgine capienda scripserunt, quorum diligentissime scripsit Labeo Antistius, minorem quam annos sex, maiorem quam annos decem natam, negaverunt capi fas esse;*”

Vestaalin siskot ja korkea-arvoisten ja sitovissa viroissa olevien pappien tyttäret sekä kihlatut saivat vapautuksen vestaaliudesta. Muuten ylipappi *Pontifex Maximus* kokosi 20 uudeksi vestaaliksi sopivaa vaihtoehtoa, joista arvottiin kuka saisi viran. Tämän jälkeen ylipappi ”kaappasi” (*capere*) näistä yhden uudeksi vestaaliksi siihen tarkoitettussa seremoniassa. Vestaaliehdokkaaksi kävi vain Italiassa asuvan isän tytär. Jos vanhemmilla oli kolme lasta (*liberi*), heidän tyttärensä saivat vapautuksen vestaaliudesta. Kaikki nämä säännökset olivat kuitenkin tarpeettomia, jos arvostettua syntyperää oleva isä tarjosi tyttärtään virkaan. Tällöin tyttö valittiin vestaaliksi automaattisesti, jos hän vain täytti kaikki valinnan kriteerit.³⁰

Gelliuksen kuvaus antaa melko perusteellisen kuvan siitä mitä vestaaliksi pyrkiviltä vaadittiin. Osa kriteereistä muistuttaa pitkälti muissakin uskonnollisissa tehtävissä toimivien lasten ominaisuuksia. Esimerkiksi vanhempien elossa olemisen vaatiminen, ulkoinen virheettömyys sekä vaatimus vanhempien statuksesta vapaasyntyisinä roomalaisina, ovat kaikki yleisiä kriteereitä. Erikoisempi vaatimus on se, että tyttö ja hänen isänsä eivät saaneet olla vapautettuja *patria potestas* -vallasta. A. Staplesin teoksen *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion* (1998) mukaan tämä saattaisi johtua siitä, että tytön täytyi tulla ihanteellisesta roomalaisesta perheestä ja täten olla myös sosiaalisesti virheetön.³¹ Vestaaliksi joutuminen nähtiin selvästi rasitteena, mistä todistavat monet velvollisuudesta vapauttavat tekijät, kuten myös Augustuksen ajan ongelmat löytää suostuvia perheitä.³² Tyttären joutuminen vestaaliksi pilasi mahdollisesti perheen suunnittelemaat poliittiset liittolaissuhteet, jotka tytön naittaminen hyvään sukuun olisi mahdollistanut. Ylipäättään ajatus avioitumisesta oli roomalaisessa yhteiskunnassa niin itsestään selvä, ettei

item quae non sit patrima et matrima; item quae lingua debili sensu ve aurium, deminuta aliave qua corporis labe insignita sit; item quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit, etiamsi vivo patre in avi potestate sit; item cuius parentes alter ambove servitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur.”

³⁰ Gell. NA 1, 12, 6–8: ”*Set et eam cuius soror ad id sacerdotium lecta est excusationem mereri aiunt; item cuius pater flamen aut augur aut quindecimvirum sacris faciundis aut septemvirum epulonum aut Salius est. Sponsae quoque pontificis et tubicinis sacrorum filiae vacatio a sacerdotio isto tribui solet. Praeterea Capito Ateius scriptum reliquit, neque eius legendam filiam qui domicilium in Italia non haberet, et excusandam eius qui liberos tres haberet.*” Ibid. 1, 12, 11–12: ”*Sed Papiam legem invenimus, qua cavetur ut pontificis maximi arbitrato virgines e populo viginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et cuius sors virginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat. Sed ea sortitio ex lege Papia non necessaria nunc videri solet. Nam si quis honesto loco natus adeat pontificem maximum atque offerat ad sacerdotium filiam suam, cuius dumtaxat salvis religionum observationibus ratio haberi possit, gratia Papiae legis per senatum fit.*”

³¹ Staples 1998, 138–140.

³² Suet. Aug. 31, 3.

latinankielestä löytynyt termiä kuvaamaan naimatonta naista, vanhaa piikaa.³³ Näin ollen vestaalit todella poikkesivat yhteiskunnan normeista.

Kuvauksia vestaalin virkauran etenemisestä löytyy Dionysios Halikarnassolaisen (n. 60–7 eaa.) teoksesta *Ρωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία* ("Rooman historia") sekä Plutarkhoksen (n. 46–120 jaa.) elämäkertoja sisältävästä *Βίοι Παράλληλοι* ("Rinnakkaiselämäkertoja") -teoksesta. Molemmat kertovat, kuten edellä jo mainittiin, että vestaalin ensimmäiset kymmenen vuotta kuluivat tehtävien opiskelussa, seuraavat niiden suorittamisessa ja viimeiset kymmenen vuotta tehtävien opettamisessa eteenpäin. Sekä Plutarkhos että Dionysios Halikarnassolainen ovat myös samaa mieltä siitä, että pakollisen kolmenkymmenen vuoden virkauran jälkeen monet vestaalit jatkoivat tehtävissään, sillä ne harvat, jotka olivat kokeilleet tavallista elämää, eivät olleet onnistuneet siinä kovin hyvin.³⁴ Ehkä nämä kymmenen vuoden ajanjaksot Vestan neitsyen elämässä ovat verrattavissa muiden naisten elämänsäkaareen. Täten ensimmäisen kymmenen vuoden jälkeen vestaalin ollessa 16–20-vuotias hän saavutti aikuisen aseman omassa yhteisössään. Tämän ajan voi myös nähdä vestaalin työssäoppimisen jaksona, minkä esimerkiksi Prescendi näkee lasten uskonnollisten tehtävien tärkeimmäksi syyksi muissakin yhteyksissä.³⁵ Tästä seuraavan kymmenen vuoden jälkeen hän saavutti opettajan aseman, joka kenties vastasi äidin, isoäidin tai lesken asemaa roomalaisessa yhteisössä. Toisaalta kaikilla vestaaleilla (paitsi kenties vanhimmalla vestaalilla eli *virgo Vestalis maximalla*) oli samanlainen yhteiskunnallinen ja lakio pillinen asema heti valinnastaan lähtien, joten nämä ajanjaksot olivat merkityksellisiä luultavasti vain itse papiston sisällä.

³³ Caldwell 2015, 55.

³⁴ Plut. *Numa* 10, 1–2: "ὠρίσθη δὲ ταῖς ἱεραῖς παρθένους ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀγνεῖα τριακονταέτις, ἐν ἧ τὴν μὲν πρώτην δεκαετίαν ἄ χρη δρᾶν μανθάνουσι, τὴν δὲ μέσην ἄ μεμαθήκασιν δρῶσι, τὴν δὲ τρίτην ἐτέρας αὐταὶ διδάσκουσιν. εἶτα ἀνεῖται τῇ βουλομένη μετὰ τὸν χρόνον τοῦτον ἤδη καὶ γάμου μεταλαμβάνειν καὶ πρὸς ἕτερον τραπέσθαι βίον, ἀπαλλαγίσει τῆς ἱερουργίας. λέγονται δὲ οὐ πολλὰ ταύτην ἀσπάσασθαι τὴν ἄδειαν, οὐδὲ ἀσπασαμέναις χρηστὰ πράγματα συντυχεῖν, ἀλλὰ μετανοῖα καὶ κατηφεία συνοῦσαι τὸν λοιπὸν βίον ἐμβαλεῖν τὰς ἄλλας εἰς δεισιδαιμονίαν, ὥστε μέχρι γήρωσ καὶ θανάτου διατελεῖν ἐγκαρτερούσας καὶ παρθενευομένας."; Dion Hal. *Ant. Rom.* 2, 67, 2: "χρόνον δὲ τριακονταετῆ μένειν αὐτὰς ἀναγκαῖον ἀγνὰς γάμων θυηπολοῦσας τε καὶ τᾶλλα θρησκευούσας κατὰ νόμον, ἐν ᾧ δέκα μὲν ἔτη μανθάνειν αὐτὰς ἔδει, δέκα δ' ἐπιτελεῖν τὰ ἱερά, τὰ δὲ λοιπὰ δέκα διδάσκειν ἐτέρας. ἐκπληρωθείσης δὲ τῆς τριακονταετίας οὐδὲν ἦν τὸ κωλύσον τὰς βουλομένας ἀποθείσας τὰ στέμματα καὶ τὰ λοιπὰ παράσημα τῆς ἱερωσύνης γαμεῖσθαι. καὶ ἐποίησάν τινες τοῦτο πάνυ ὀλίγοι, αἷς ἄζηλοι συνέβησαν αἱ τελευταῖαι τῶν βίων καὶ οὐ πάνυ εὐτυχεῖς, ὥστε δι' οἴωνοῦ λαμβάνουσαι τὰς ἐκείνων συμφορὰς αἱ λοιπαὶ παρθέναι μένουσι παρὰ τῆ θεῶ μέχρι θανάτου, τότε δὲ εἰς τὸν τῆς ἐκλιπούσης ἀριθμὸν ἐτέρα πάλιν ὑπὸ τῶν ἱεροφαντῶν ἀποδείκνυται."

³⁵ Prescendi 2010, 90–91.

Dionysios Halikarnassolainen kuvaa lisäksi sitä miksi juuri neitsyiden piti olla vastuussa Vestan pyhästä tulesta. Hän kuvaa tulen olevan puhdasta (saastumatonta), kuten neitsyetkin ovat tahrattomia (παρθένος δ' ἄφθαρτον). Kuolevaisista hyveellisimmän (ὁ καθαρῶτατος τῶν θνητῶν) pitää olla samankaltainen kuin jumalallisista puhtain.³⁶ Vestaalien kuvailu juuri rituaalisen puhtauden ja tahrattomuuden kautta, vastaa hyvin uskonnollisissa tehtävissä toimivien lasten kuvailuja. Vestan kultissa pyhä tuli ilmeisesti vaati erityisen tahrattomat papit, vaikka toisaalta kaikissa rituaaleissa pyrittiin rituaaliseen puhtauteen ainakin jossain määrin. Ehkä tämän vuoksi vestaalit aloittivat tehtävänsä jo lapsina, jolloin he olivat muutenkin rituaalisesti puhtaimmillaan. Tällöin heidän saastumisensa mahdollisuudet jäivät myöhemmässäkin elämässä pienemmiksi, vaikka esimerkiksi vestaalikollegan kuolema saattoi varmasti saastuttaa tämän lähellä toimivia papittaria. Tosin sairastaessaan vestaali toimitettiin suostuvaisen *matronan* eli roomalaisen vaimon hoidettavaksi, kuten Plinius kuvaa.³⁷ Tämän taustalla saattoi käytännön syiden lisäksi olla Vestan temppelin ja muiden vestaalien rituaalisen puhtauden suojeleminen. On mielenkiintoista, että Vestan papittarilta ei tietääksemme vaadittu samanlaisia rituaalista puhtautta edistäviä elämäntapoja, kuten esimerkiksi *flamen Dialikselta*³⁸. Vestaalit saivat nimittäin osallistua sosiaaliseen elämään ehkä jopa vapaammin kuin muut naiset yleensä.

Vaikka Vestan papittaret valittiin tehtäviinsä todella nuorina, virkaurien jatkaminen kolmenkymmenen vuoden jälkeen nosti vestaalien keski-ikänsä väkisin melko korkeaksi. Vestan neitsyet välttyivät tehtävässään myös naisille suurinta kuolleisuutta aiheuttavilta raskauksilta ja synnytyksiltä, joten he saattoivat elää melko pitkäikäisiksi. Tämän vuoksi vestaalien uskonnolliset ominaisuudet olivat kuitenkin melko samanlaisia kuin lapsilla, sillä heidän siveyslupauksensa esti heiltä naisten perinteiset siirtymisrituaalit aikuisuuteen. Lisäksi on huomion arvoista, että vestaalien lainopillinen asema oli parempi kuin naisilla (tai lapsilla) yleensä ja vastasikin enemmän miesten saamia oikeuksia.

³⁶ Dion Hal. *Ant. Rom.* 2, 66, 2: "...τινὲς μὲν οὐδὲν ἔξω τοῦ φανεροῦ πυρὸς εἶναι φασὶ τὸ τηρούμενον, τὴν δὲ φυλακὴν αὐτοῦ παρθένοις ἀνακεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀνδράσι ποιοῦνται κατὰ τὸ εἶκός, ὅτι πῦρ μὲν ἀμίαντον, παρθένος δ' ἄφθαρτον, τῷ δ' ἀγνοτάτῳ τῶν θεῶν τὸ καθαρῶτατον τῶν θνητῶν φίλον."

³⁷ Plin. *ep.* 7, 19.

³⁸ Ks. tässä työssä s. 13 n. 20.

M. Beard on artikkelissaan ”The Sexual Status of Vestal Virgins” (1980) pohtinut vestaalien yhteiskunnallista asemaa ja päätenyt siihen, että se oli sekoitus neitsyen, *matronan* (roomalaisen vaimon) sekä miehen oikeuksia. Beardin mukaan vestaaliuden ydin piili sen monimuotoisuudessa ja kenties liminaalisuudessa, sillä vestaaleissa yhdistyvät sekä tyttären ja *matronan* rooli että mieheys, joka siten mahdollisti sen, että Vestan neitsyet edustivat tietyllä tavalla koko Roomaa.³⁹ Tämän lisäksi K. Mustakallio korostaa artikkelissaan ”*Sex Vestae Sacerdotes* What Did They Represent?” (1997) jokaisen vestaalin ilmentäneen yhtä Rooman alkuperäistä *tribusta* ja täten Vestan papittarien edustaneen koko Roomaa myös tätä kautta.⁴⁰ Beard tai Mustakallio ei kumpikaan kuitenkaan huomioi vestaalien ja lasten uskonnollisen aseman samankaltaisuutta, mikä mielestäni tuo vielä uuden aspektin vestaalien monimuotoisuuteen. Kuvaukset vestaaleilta vaadituista ominaisuuksista vastaavat pitkälti muissa uskonnollisissa tehtävissä toimivien lasten kriteerejä, joten heidän rituaalinen asemansa oli verrattavissa uskonnon parissa muuten toimiviin lapsiin.

2.2 *Salii*-papisto

Vestaalien lisäksi ainakin *Salii*-papistossa oli mahdollista aloittaa pappisvirka jo hyvin nuorena. *Salii*-papisto koostui 12 yläluokkaisesta nuoresta miehestä ja sai nimensä antiikin auktoireiden mukaan hyppelhtivästä tanssista (*salitare*), jonka he esittivät rituaalimenojensa yhteydessä.⁴¹ Papiston tärkein rituaalimeno oli joka maaliskuinen kulkue kaupungin läpi, tietyissä paikoissa tanssien ja laulaen hymniä (*carmen Saliare*). Papiston ja heidän rituaalimenojensa funktio on herättänyt monenlaisia tulkintoja vaihdellen sotakauden aloitusrituaaleista initiaatoriiitteihin ja hedelmällisyysrituaaleihin.⁴² On kuitenkin selvää, että *Salii* oli pääasiassa Mars-jumalan papisto. *Salii*-papistoja oli Roomassa kaksi erillistä ryhmittymää, jotka olivat nimeltään *Salii Palatini* ja *Salii Collini*. Papisto juonsi juurensa ilmeisesti jo Rooman tasavaltaa edeltäviin aikoihin, sillä historiallisella ajalla monet rituaalikäytännöt, kuten heidän hymninsä

³⁹ Beard 1980, 15–18. Ks. myös Beardin myöhempi kritiikki omaa artikkeliaan kohtaan. Beard 1997. Beardin artikkelin nostattamasta keskustelusta ks. Mustakallio 1997, 74–75.

⁴⁰ Mustakallio 1997, 79–80.

⁴¹ Dion Hal. *Ant. Rom.* 2, 70; Plut. *Numa* 13; Varro *Ling.* 5, 85; Fest. 334L., s.438; Liv. 1, 20, 4.

⁴² Glinister 2011, 119–132.

sanat, olivat aikalaisille jo käsittämättömiä, eivätkä he itsekään välttämättä olleet varmoja papiston varsinaisesta funktiosta.⁴³

Lähteistä ei selviä minkä ikäisenä papistoon yleensä liityttiin, mutta ilmeisesti näin saatettiin tehdä jo melko nuorena, sillä Dionysios Halikarnassolainen kuvaa papistoon liittyvien poikien täytyneen olla vapaasyntyisiä (ἐλευθέρους) ja syntyperäisiä (αὐθιγενεῖς) roomalaisia ja heidän molempien vanhempiensa täytyi olla elossa (ἀμφιθαλεῖς).⁴⁴ Vaatimus molempien vanhempien elossa olosta on tulkittu keinoksi varmistaa, että papistossa aloitettiin verrattain nuorena.⁴⁵ On melko harvinaista, että monella 20-vuotiaallakaan roomalaisen yläluokan jäsenellä olisi enää ollut molemmat vanhemmat elossa, joten sen vaatiminen ei olisi ollut kannattavaa ellei papistoon todella liitytty nuorempana, luultavasti ainakin alle 20-vuotiaana.⁴⁶ *Salii*-pappien rituaalimenojen näkyvin osuus oli heidän tanssinsa, joka oli melko raskas fyysisesti eikä siten ehkä vanhempien miesten fyysiselle kunnolle sopiva, minkä vuoksi papit luultavasti olivatkin yleensä melko nuoria.⁴⁷

Pappien nuoresta iästä todistaa myös se, että *Historia Augustan* mukaan keisari Hadrianus (117–138 jaa.) liitti Marcus Aureliuksen *Salii*-papistoon tämän ollessa vain kahdeksanvuotias ja *Salii Palatinin* epigraafisen jäsenlistan mukaan keisari Claudius (41–54 jaa.) liitti Lucius Junius Silanuksen papistoon tämän ollessa 11–12-vuotias.⁴⁸ Tämän lisäksi muidenkin tunnettujen *Salii*-pappien ikiä laskiessa on selvää, että heidän on täytynyt liittyä papistoon melko nuorina. Esimerkiksi myöhempi keisari Decimus Caelius Calvinus Balbinus (238 jaa.) liitettiin *Salii Palatini* -papistoon jo 13-

⁴³ Dion Hal. *Ant. Rom.* 2, 70; Quint. *Inst.* 1.6.40–1.

⁴⁴ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 71, 4: "...χρῆν δὲ τούτους ἐλευθέρους τε εἶναι καὶ αὐθιγενεῖς καὶ ἀμφιθαλεῖς..."

⁴⁵ Wildfang 2006, 44.

⁴⁶ Glinister 2011, 120; Dietz 1976, 411–412; Rawson 2003, 338.

⁴⁷ *Salii*n nimi viittaa jo pelkästään hyppimiseen (*saltare*), johon heidän tanssinsa perustui ja tanssi kuvataan esitetyn pontevasti (τάχος) ja ketterästi (πυκνότης). Plut. *Numa* 13, 3–5; Fest. 334 L., s. 438; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 70, 3–5. Toki tiedämme myös joitain esimerkkejä vanhemmista *Salii*-papeista. Glinister 2011, 120–121.

⁴⁸ *Hist. Aug. Aur.* 4, 3–4: "Educatus est in Hadriani gremio, qui illum, ut supra diximus, Verissimum nominabat et qui ei honorem equi publici sexenni detulit, octavo aetatis anno in Saliorum collegium rettulit. in saliatu omen accepit imperii: coronas omnibus in pulvinar ex more iacentibus aliae aliis locis haeserunt, huius velut manu capiti Martis aptata est. fuit in eo sacerdotio et praesul et vates et magister et multos inauguravit atque exauguravit nemine praeunte, quod ipse carmina cuncta didicisset."; *CIL* VI 37162; *PIR*² J 829; Wiedemann 1989, 122.

vuotiaana.⁴⁹ Näiden lähteiden valossa on uskottavaa, että vestaalien tavoin *Salii*-papistoon liiityttiin monesti jo lapsina. Toisaalta *Salii*-pappeus ei muuten ollut yhtä sitovaa kuin vestaalius tai moni muukaan pappisvirka, sillä *Saliit* saivat halutessaan lopettaa pappisuransa saadessaan tärkeämmän viran.⁵⁰ Monelle yläluokan nuorelle *Salii* saattoikin olla ensimmäinen papisto, johon oli mahdollista liiityä kunnes kenties joku merkittävämpi (pappis)virka aukeni. Ilmeisesti *Salii*-papistoon liiitymiselle ei kuitenkaan ollut minkäänlaista ikäsuositusta, sillä mitkään lähteet eivät mainitse sellaisia, eikä toisaalta viran pituuttakaan oltu määritelty mitenkään.

Sextus Pompeius Festus (100-luvun loppu jaa.) mainitsee ensyklopedisessa teoksessaan *De verborum significatu* *Salii*-papiston yhteydessä *Saliae virgines* -ryhmän, joka toimi papiston kanssa. Festus kuvaa näiden neitsyiden olleen *Salii*-pappien tapaan pukeutuneina sotilaallisiin vaatteisiin sekä teräväkärkisiin *apex*-hattuihin ja suorittaneen uhrirituaaleja *Regiassa Pontifex Maximuksen* kanssa. Tämän lisäksi hän kertoo heidän olleen palkattuja (*conducticias*) tehtäväänsä.⁵¹ Festuksen maininta on kuitenkin ainoa kuvaus näistä *Saliae*-neitsyistä, joten heidän toimintansa on pitkälti jäänyt hämärän peittoon.

F. Glinister tuo artikkelissaan ”’Bring on the Dancing Girls’: Some Thoughts on the Salian Priesthood” (2011) uusia puolia esiin sekä *Salii*-papistosta, että *Saliae*-neitsyistä perehtyessään syvemmin *Saliae virgines* -tapaukseen. Hän kutsuu näitä neitoja nimellä *Saliae* ja summaa artikkelissaan näiden olevan naispuolinen osa *Salii*-papistoa. Glinister myös kyseenalaistaa Festuksen käyttämän termin *conducticius* tarkoittavan tässä yhteydessä palkattua, vaan arvelee sopivammaksi käännökseksi sanan arkaaisempaa merkitystä ”kokoontunut” tai ”yhteen tuotu”. Perinteisessä tutkimuksessa neitojen status tehtäväänsä palkattuina on saanut tutkijat olettamaan näiden olleen alhaissyntyisiä tai kenties jopa prostituoituja. Glinister kuitenkin kritisoi näitä tulkintoja artikkelissaan,

⁴⁹ *CIL* VI 1981; *PIR*² C 126; Dietz 1976, 410–412. Näiden lisäksi muutama nuorten miesten hautapiirtokirjoitus viittaa siihen, että heidän on täytynyt liiityä *Salii*-papistoon viimeistään 20-vuotiaana. *CIL* IX 4855; *CIL* VI 1439.

⁵⁰ Beard 1990, 24; Val. Max. 1, 1, 9.

⁵¹ Festus 334 L., s. 439: ”*Salias virgines - Cincius ait esse conducticias, quae ad Salios adhibeantur cum apicibus paludatas; quas Aelius Stilo scripsit sacrificium facere in Regia cum pontifice paludatas cum apicibus in modum Saliorum.*”

sillä hänen mukaansa olisi ollut epäuskottavaa ja jumalia halventavaa asetta niin alhaista statusta olevia neitoja keskeisiin uskonnollisiin tehtäviin.⁵²

Saliae-neitsyihin liittyy mahdollisesti myös paljon kysymyksiä herättänyt Flavia Veran tapaus. Lyhyehkössä hautapiirtokirjoituksessa kuvataan kuusi vuotta ja 11 kuukautta eläneen Flavia Veran toimineen Tusculumissa kulkueiden tansseja johtaneena papittarena (*praesula sacerdos Tusculanorum*).⁵³ Piirtokirjoitus on ajoitettu suunnilleen 100–200-luvuille jaa. Tämä lyhyt kirjoitus on tuonut esiin monia erilaisia tulkintoja Flavia Veran varsinaisesta roolista ja papistosta, johon hän kuului. Rawson esittää tytön toimineen pyhiä tansseja johtaneena papittarena Tusculumin Dianan kultissa, kun taas muun muassa Glinister esittää Flavia Veran olevan ainoa tunnettu *Saliae*-neitsyt.⁵⁴ Hautapiirtokirjoituksesta ei varsinaisesti selviä minkä papiston papittarena Flavia Vera toimi, sillä sen kirjoittamista ei nähty tarpeelliseksi tai sille ei ollut pienessä hautakivessä tilaa. Aikalaisille oli luultavasti itsestään selvää, mistä Tusculumin papistosta oli kyse. Näin ollen sekä Rawson, että Glinister ovat selvittäneet Tusculumin alueen merkittävintä kulttitoimintaa ja sen perusteella tehneet johtopäätöksensä, mihin näistä kulteista Flavia Veran kuvaus sopi parhaiten.

Glinisterin teoriaa tukee se, että *praesul*-termiä käytettiin ilmeisesti lähinnä vain puhuttaessa *Salii*-papiston kulkueita johtaneista papeista. Esimerkiksi kahdeksanvuotiaana papistoon liittyneen Marcus Aureliuksen kuvataan olleen *praesul* ja tämän lisäksi myös näkijä (*vates*) ja mestari (*magister*) papistossa. Katkelmasta ei kuitenkaan selviä saiko Marcus Aurelius nämä tehtävät jo pian liittyessään *Salii*-papistoon vai vasta myöhemmällä iällä.⁵⁵ Jos Flavia Vera oli todella *Saliae*-neitsyt, hänen nuori ikänsä todistaa Glinisterin mukaan, että näihin neitsyihin pätevät samat ehdot kuin *Salii*-papistoonkin ja molemmissa papistoissa osallistujat saattoivat olla todella nuoria.⁵⁶

Flavia Veran tapauksesta tekee mielenkiintoisen se, että kulkueen johtoon tärkeään tehtävään otettiin niin nuori tyttö. On mahdollista, että muutkin tehtävässä toimineet neidot olivat melko nuoria ja siten heidän johtajansa ei poikennutkaan muusta joukosta.

⁵² Glinister 2011, 114–118.

⁵³ *CIL* VI 2177: "D(is) M(anibus) / Flaviae Ver(a)e praesul(a)e / sacerdot(i) Tusculanor(um) / vix(it) ann(is) VI me(n)s(ibus) XI die(bus) / fecit Fl[avi]".

⁵⁴ Rawson 2003, 324–325; Glinister 2011, 112.

⁵⁵ *Hist. Aug. Aur.* 4, 3–4.

⁵⁶ Glinister 2011, 110–114, 120.

Toisaalta nuoren tytön esiintyminen tanssivan kulkueen kärjessä saattoi olla vain jonkinlainen tehokeino, joka erottui muusta ryhmästä. Meille säilyneistä lähteistä tiedetään, että ainakin *Salii*-papiston parissa korkeissa asemissa oli yleensä vanhempia papiston jäseniä, esimerkiksi preetorina toimineen *Salius*-papin L. Furius Bibaculuksen (n. 219 eaa.) isä toimi samaan aikaan papiston johdossa. Toisaalta kuten yllä mainittiin on mahdollista, että Marcus Aurelius toimi papiston johtotehtävissä jo nuorella iällä. Glinisterin mukaan *Salii*-papistossa saattoikin olla myös vanhempia jäseniä, mutta *Saliae*-neitsyissä oli kenties korkeintaan teini-ikäisiä tyttöjä.⁵⁷ *Virgo*-termiä käytettiin monissa muissa uskonnollisissa tehtävissä puhuttaessa nuorista neidoista, mutta silti esimerkiksi vestaalien papistosta käytettiin samaa termiä, vaikka Vestan neitsyet saattoivat olla melko iäkkäitäkin. Joka tapauksessa tässä tehtävässä toimiminen oli selvästi tärkeä ansio nuoren tytön elämässä, sillä se oli nähty kirjaamisen arvoiseksi muuten lyhyessä hautapiirtokirjoituksessa.

Salii-papistoa käsittelevistä katkelmista ei varsinaisesti selviä mikä merkitys papeilla oli ja minkä vuoksi papistoon liitettiin niin nuorena. Saattaa olla, että molempien vanhempien elossa olemisen vaatimus oli sääntö arkaaisen ajan papistoissa, sillä olivathan sekä vestaalit että *Salii* Rooman vanhimpia papistoja, ja molemmissa vaadittiin tätä ominaisuutta. Toisaalta on mahdollista, että jostain syystä juuri näissä papistoissa suosittiin nuoria, kun taas monissa muissa pappisviroissa ikä ja kenties kokemuskin olivat sosiaalisen statuksen ohella keskeisessä roolissa. On kuitenkin vaikea sanoa varmaksi, miksi vain näissä papistoissa vaadittiin niin nuorta ikää, sillä Roomassa oli muitakin vanhoja papistoja, eikä niihin liittymistä ilmeisimmin pitänyt tehdä nuorena. On mahdollista, että nuoret papit olivat kenties samalla tapaa rituaalisesti puhtaita kuin muutkin uskonnossa toimivat lapset ja täten he ehkä soveltuivat tiettyihin tehtäviin paremmin.

2.3 Muut tehtävät papistoissa ja kollegioissa

Vestan neitsyiden ja *Saliin* lisäksi lapset olivat osallisina muissakin roomalaisissa papistoissa, vaikka tästä on säilynyt vain vaihtelevasti lähdeaineistoa. Useimmiten lapsi saattoi saada vakituisemman tehtävän roomalaisessa papistossa toimiessaan tietyn papin

⁵⁷ Glinister 2011, 120–122.

tai papiston avustajana, mutta lapsia avustajina roomalaisessa uskonnossa käsitellään tarkemmin seuraavassa luvussa. Tämän lisäksi on säilynyt yksittäisiä todisteita lapsista osana erilaisia roomalaisia kollegioita. Erityisesti lasten vaihtelevien uskonnollisten virkojen kuvailussa piirtokirjoitusmateriaali on keskeisessä asemassa.

Jo edellä mainittu Flavian Veran tapaus saattoi tulkinnasta riippuen liittyä Rawsonin mukaan myös Tusculumin Dianan kulttiin, jolloin hän olisi nuoresta iästään huolimatta johtanut Dianan kunniaksi järjestettyjä kulkueita. Naisjumalattarien kulteissa toimikin lähinnä naisia, joten on mahdollista, että Dianan papistoon otettiin nuoriakin tyttöjä jäseniksi, kenties esimerkiksi pedagogisista syistä.⁵⁸

Flavian Veran lisäksi epigraafisen aineiston parista löytyy varmaksi toinenkin tyttöpapitar, vapaasyntyinen Petilia Secundina, jonka sarkofagi hautapiirtokirjoituksineen on löydetty aiheeni kannalta hieman kaukaa Etelä-Italian Barista. Hänen kuvataan eläneen yhdeksän vuotta ja seitsemän kuukautta ja toimineen Minervan papittarena (*sacerdos Minervae*). Sarkofagi on ajoitettu suunnilleen vuosien 150–300 välille.⁵⁹ Petilia Secundinan toimiminen Minervan papittarena todistaa, että tyttöjä toimi tällaisissa tehtävissä, joten Rawsonin tulkinta Flavia Veran toimimisesta Dianan kultissa on täysin mahdollinen.

Kolmas mahdollinen tyttöpapitar kuvataan kreikankielisessä hautapiirtokirjoituksessa, joka on löydetty Tusculumista Rooman läheltä. Hautakivessä kuvataan yhdeksänvuotiaana kuolleen Julian toimineen kenties Bacchuksen (Dionysiuksen) papittarena.⁶⁰ Bacchuksen kultti kuului pikemminkin roomalasiin mysteerikultteihin, joten sitä ei käsitellä tässä sen tarkemmin. Tytön isä oli statukseltaan vapautettu ja toimi ilmeisesti Bacchuksen kultin parissa, joten on mahdollista, että Julia seurasi isänsä jalanjälkiä. Laes tosin epäilee artikkelissaan ”Children and Office Holding in Roman Antiquity”

⁵⁸ Rawson 2003, 324–325; Schultz 2006, 151–150.

⁵⁹ CIL IX 307: ”D(is) M(anibus) s(acrum) / Petiliae Q(uinti) f(iliae) Secundinae / sacerdoti Minervae vix(it) / ann(os) VIII m(enses) VII d(ies) XVIII ob infa/tigabilem pietat(em) eius Messi/a Dorcas mat(er) infel(icissima) fil(iae) d(ulcissima) b(ene) m(erenti) f(ecit)”

⁶⁰ AE 1966, 63: ” Παρθένος εἰναετής, / δέκατον βαίνους ἔνιαυτὸ(ν), / ἤδη καὶ τοκέων ἄλιον μό / χθον νοέουσα Ἰουλία Κυιν/τιλίου θυγατήρ γλυκεροῖο / τοκῆος Ἐπιδηφόροιο / κεῖμαι τὴν πανυ/στάτην δωτεινὴν πα/τέρος πολυδά <κ> ρυτον / ναίουσα. ὄν τείων Διόνυ/σος ὀ ἀκχιος ἐν θιά <σ> οισιν / (ἀρ)ήτειραν ἐμὲ σπείρης θεόρησσε / (χ)ορεύειν.”

(2004), että piirtokirjoituksessa kuvatut dionyysiset tanssit saattaisivat viitata myös kuolemanjälkeiseen elämään eikä tyttö välttämättä olisikaan ollut papitar.⁶¹

Rooman lähistöltä löytyy paljon enemmän esimerkkejä pojista pappisviroissa. Albasta löydetty kreikankielinen hautapiirtokirjoitus kuvaa seitsemän vuotta ja kaksitoista päivää eläneen Aurelius Antoniuksen toimineen kaikkien jumalten pappina (ιερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων), erityisesti Bona Dean, mutta myös jumalten äiti (Cybele), Dionysius ja Hegemon mainitaan. Piirtokirjoituksessa pojan kuvataan juhlineen jumalten mysteerejä hartaasti. Hautakivi on ajoitettu suunnilleen 200- tai 300-luvulle.⁶² On erikoista, että poika toimi samanaikaisesti sekä joidenkin virallisten kulttien että mysteerikulttien ja vieläpä jumalattarienkin pappina. Pappisvirka saattoikin olla lähinnä vain nimellinen kunnianosoitus eikä tuonut uskonnollista vastuuta, kuten Laes esittää monien lasten virkojen olleen käytännössä.⁶³

Rooman satamakaupungista Ostiasta löytyy ainakin seitsemän hautapiirtokirjoitusta, jossa kerrotaan lapsen toimineen paikallisen Vulcanuksen kultin pappisvirassa. Yleisimmin lapsia kuvataan pyhän Vulcanuksen preetoreina tai ediileinä (*praetor sacris Volkani* tai *aedilis sacris Volkani*) ja jotkut näistä pojista toimivat lisäksi *flameneina* esimerkiksi Severuksen ja Pertinaxin keisarikulteissa (*flamini divi Severi et divi Pertinacis*). Lasten iät vaihtelevat neljästä ikävuodesta 12 vuoteen ja yhdessä tapauksessa lasta kuvataan vain termillä *infans*, sylilapsi. Piirtokirjoitukset on ajoitettu suunnilleen 100- ja 200-luvuille.⁶⁴ Nämä lapset olivat ilmeisesti paikallisten aristokraattien poikia, ja heidän virkansa on monesti tulkittu vain kunnianosoituksiksi ilman

⁶¹ Laes 2004, 172.

⁶² Brouwer 1989, 40–43: "κεῖμαι Αὐρήλιος Ἀντώνιος ὁ καὶ ἱερεὺς τῶν τε / θεῶν πάντων πρῶτον Βονα/δίης εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διο/νύσου καὶ Ἡγεμόνος τούτοις / ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε / σεμνῶς νῦν ἔλιπον σεμνὸν / γλυκερὸν φάος ἡελίοιο λοιπὸν μύσται εἶτε φίλοι βιότητος ἐ/κάστης πάνθ' ὑπολανθάνετε τὰ / βίου συνεχῶς μυστήρια σεμνά / οὐδεὶς γὰρ δύναται μοιρ(ῶ)ν μί/τον ἔξαναλύσαι / ἔζησον γὰρ ἐγὼ Ἀντώνιος οὗ/τος ὁ σεμνὸς ἔτε(σ)ιν ζ' ἡμέραι/σιν ιβ' / ἐποίησαν Αὐρηλεία Ἀντωνεία καὶ Αὐ/ρήλιος Ὀνήσιμος γλυκυτάτῳ τέκνῳ / μνήμης χάριν / Θ(εοῖς) Χ(θονίοις)."

⁶³ Laes 2004, 172, 177–183.

⁶⁴ *CIL* XIV 306; *CIL* XIV 341; *CIL* XIV 5379; *AE* 1988, 211; *AE* 1996, 304; *AE* 1986, 112. Yksi tapauksista on epävarma, sillä siinä kuvataan edesmenneen henkilön saaneen ainakin yhden monista viroistaan vielä ollessaan sylilapsi (*infans*), mutta ei ole täysin varmaa saiko hän tämän jälkeen mainitut uskonnolliset viratkin jo lapsuudessaan. *CIL* XIV 376; Laes 2004, 177 n.121. Esimerkkinä näistä hautapiirtokirjoituksista *CIL* XIV 306: "*D(is) M(anibus) / L(uci) Aureli L(uci) f(ili) Pal(atina) / Fortunatiani fili(i) / dulcissimi pr(aetorem) pr(imum) sacr(is) / Volk(ani) vix(it) an(nos) IIII me(nses) VII / d(ies) XVII*"

varsinaisia uskonnollisia velvoitteita tai vastuuta.⁶⁵ Samalla logiikalla on uskottavaa, että aiemmin mainitut tyttöpapittaretkin olivat oman yhteisönsä eliittiä, sillä he toimivat vastaavanlaisissa viroissa.

R. Meiggs on tulkinnut Ostian Vulcanuksen kultin preetoreiden ja ediileiden tehtävät lähinnä esiasteiksi varsinaisille viroille ja julkiselle elämälle teoksessaan *Roman Ostia* (1973). Hänen mukaansa virat kestivät ehkä vain vuoden ja viroissa toimi kerrallaan kolme joskus hyvin nuortakin henkilöä. Näiden virkojen sisällöstä ei ole säilynyt paljoa materiaalia, mutta Vulcanuksen ediilien on mainittu toimineen jonkinlaisina lepyttäjinä salamaniskujen jälkeen.⁶⁶ Jos ediilit todella toimivat lähinnä lepyttelytehtävissä, on tällöin ymmärrettävämpää, että tehtävässä toimi lapsia, sillä lapset toimivat perinteisesti juuri erilaisissa lepytysrituaaleissa (lepytysrituaaleista tarkemmin seuraavassa pääluvussa).

Piirtokirjoitusten lisäksi roomalaisesta kirjallisuudestakin löytyy joitain esimerkkejä lapsipapeista, sillä etenkin keisariperheen parissa oli tärkeää, että keisarin perilliset saivat jo nuorina näkyviä tehtäviä ja tulivat siten tunnetuksi kansalle. Monet näistä tehtävistä olivat luonteeltaan uskonnollisia.⁶⁷ Tästä hyvä esimerkki on *Historia Augustan* kuvaus kuinka tuleva keisari Commodus (177–192 jaa.) oli saanut pappisviran (*sacerdos*) kaikista tärkeimmistä papistoista (*in omnia collegia sacerdotalia*) ennen kuin hän oli saanut aikuisen statuksen, *toga virilixen* 14-vuotiaana.⁶⁸ On vaikea päätellä, mitä tärkeimmillä papistoilla tässä tapauksessa tarkoitettiin. Näihin saattoi kuulua esimerkiksi pontifeksit, auguurit tai *decemviri* sekä ehkä jopa seuraavaksi mainitut arvaaliveljet.⁶⁹

Arvaaliveljien papistoon kuului monesti iäkkäämpiä roomalaisen ylimmän yläluokan jäseniä, mutta ilmeisesti papistoon oli mahdollista joissain tapauksissa liittyä jo lapsena ainakin keisariperheen parissa.⁷⁰ Näin ollen myös edellä mainittu Commoduksen tapaus

⁶⁵ Laes 2004, 177–178; Brouwer 1989, 42 n. 64.

⁶⁶ Meiggs 1973, 338.

⁶⁷ Tästä yleisin esimerkki on *lusus Troiae* -kisar, ks. tässä työssä kappale 4.3. Laes 2011, 167–170.

⁶⁸ *Hist. Aug. Comm.* 12, 1: "adsumptus est in omnia collegia sacerdotalia sacerdos XIII kal. Invictas Pisone Iuliano consulibus. profectus in Germaniam XIII kal. Aelias, ut postea nominavit. iisdem consulibus togam virilem accepit."

⁶⁹ Perijöiden liittämistä kaikkiin papistoihin (*omnia collegia*) ks. Rüpke 2014, 235–236.

⁷⁰ Arvaaliveljistä ja heitä avustaneista lapsista tarkemmin kappaleessa 3.2.

saattoi viitata myös arvaaleihin ja esimerkiksi julius-claudiusten dynastiaan kuulunut Tiberius Gemellus liitettiin vuonna 33 jaa. arvaaliveljiin 14-vuotiaana ennen kuin hän oli saanut *toga virilistään* vuonna 37 jaa. Samoin Keisari Vitellius (keisarina 69 jaa.) liitti poikansa arvaaleihin tämän ollessa vain 7-vuotias.⁷¹ Keisariperheen parissa lapsia asetettiin selvästi helpommin virkoihin ja erityisesti papistoihin, joihin ei muuten ehkä perinteisen tavan mukaan hyväksyty lapsia.

Varsinaisista pappisviroista poiketen Titus Aurelius Clitus työskenteli hieman erilaisessa virassa, sillä hän kuului roomalaiseen lyyransoittajien kollegioon. Pojan hautapiirtokirjoituksessa kerrotaan hänen kuolleen elettyään kahdeksan vuotta, neljä kuukautta ja 22 päivää. Plebejisukuisen Titus Aurelius Clituksen hautapiirtokirjoitus on ajoitettu suunnilleen 100-luvulle.⁷² Nuoresta iästään huolimatta hän oli kuitenkin osa kollegiota, joka vastasi esimerkiksi rituaaleissa soitetusta musiikista. Olisi luultavaa, että tärkeissä julkisissa tilaisuuksissa kokeneempi soittaja olisi parempi valinta, mutta on mahdollista että lapsi oli sopivampi soittaja uskonnollisissa yhteyksissä esimerkiksi rituaalisen puhtautensa vuoksi.

Myös Marcus Iulius Eutyhideen uskonnollinen virka liittyi esiintymiseen, sillä hänen ammattinsa *aretalogus* on tulkittu tietyn temppelin ja jumalan tarinoiden esittelijäksi. Tämän lisäksi Marcus Iulius Eutyhideen kuvataan toimineen työssään kreikaksi (*aretalogus graecus*) ja luultavimmin hän oli statukseltaan vapautettu tai vapautetun poika. Hautapiirtokirjoituksessa hänen kuvataan kuolleen 18-vuotiaana, mutta hän oli kenties aloittanut uransa jo tätä nuorempana. Hautapiirtokirjoitus ajoitettu suunnilleen 200-luvun lopulle jaa.⁷³

Näiden yksittäisten esimerkkien lisäksi lapsista löytyy mainintoja mitä erilaisimmissa uskonnollisissa tehtävissä, joista kaikki eivät välttämättä olleet yksittäiselle lapselle

⁷¹ Wiedemann 1989, 122. Tiberius Gemelluksesta: Scheid 1975, 166; *PIR*² J 226. Vitellius antoi pojalleen kaikki keisarilliset ansiot, mikä Wiedemannin mukaan ilmeisesti viittasi myös arvaaliveljeyteen. Tac. *Hist.* 2, 59, 3: "*Mox universum exercitum occurrere infanti filio iubet, perlatumque et paludamento opertum sinu retinens Germanicum appellavit cinxitque cunctis fortunae principalis insignibus. Nimius honos inter secunda rebus adversis in solacium cessit.*"

⁷² *Fasti Sacerdotum*, 558; *CIL* VI 2192: "*D(is) M(anibus) / T(ito) Aur(elio) T(iti) f(ilio) Pom(p)t(ina) / Clito dec(uriali) coll(egii) fid(icinum) / R(omanorum) vixit ann(os) VIII m(enses) / IIII d(ies) XXII Aur(eli) Nice/phorianus Filume/ne filio dulcissi/mo b(ene) m(erenti) f(ecerunt)*"

⁷³ *Fasti Sacerdotum*, 740; *AE* 1999, 349: "*D(is) M(anibus). /M. Iulio Eutychide / aretologo graeco / quietissimo /piissimo /reuerentissimo. /Vixit an(nis) XVIII.*"; *AE* 2000, 215.

pysyviä virkoja, mutta itse tehtävä saattoi olla säännöllisesti toistuva. Tällainen oli esimerkiksi Rooman lähellä sijaitsevan Lanuviumin⁷⁴ Juno Sospitan kultin vuotuinen käärmeen suorittama ennustus, jota muun muassa Propertius (n. 50–15 eaa.) ja Aelianos (n. 175–235 jaa.) kuvaavat. Aelianoksen eläinten ominaisuuksia kuvaavan teoksen *Περὶ Ζώων Ἰδιότητος* ("Eläinten olemuksesta") mukaan Argoksen Heran kulttia seuraten tiettyinä päivinä Lanuviumin pyhät neitsyet (παρθένοι τε ἱεραὶ) veivät silmät sidottuina ruokaa läheiseen luolaan, jossa asui kaupunkia suojeleva käärme. Käärme hyväksyi neitsyiden tuomat ruoat jos nämä todella olivat neitsyitä, mutta jos he olivat epäpuhtaita (φθορά), käärme jätti ruoat syömättä ja syyllisiä neitoja rangaistiin lain mukaan.⁷⁵

Propertiuksen kuvaus vastaa pitkälti Aelianoksen kuvausta, mutta hänen mukaansa vain ne neidot (*virgines, puellae*), jotka olivat olleet hyveellisiä (*castae*) pääsivät palaamaan vanhempiensa luokse ja kenties muut jäivät käärmeen uhreiksi. Jos kaikki neidot olivat olleet neitsyitä, maanviljelijät totesivat vuodesta tulevan hedelmällisen.⁷⁶

Propertiuksen ja Aelianoksen kuvaukset Lanuviumin Juno Sospitan käärmerituaalista ovat melko epätarkkoja, sillä niistä ei selviä, oliko rituaali yhä heidän kirjoitusajan-kohtanaan käytössä ja mistä se juonsi juurensa. Kirjoittajat elivät täysin eri aikakausina,

⁷⁴ Propertius kutsuu paikkaa Lanuviumiksi, kun taas Aelianos Laviniumiksi. Molemmat ovat Rooman lähellä sijaitsevia kaupunkeja, mutta vain Lanuviumista tiedetään Junon (Sospita) kulttitoimintaa, johon näiden auktoireiden on yleensä ajateltu viittaavan. Gordon 1938, 21; Rein 1919, 4.

⁷⁵ Ael. NA 11, 16: "οὐκοῦν ἐν τῷ Λαουινίῳ ἄλλος τιμᾶται μέγα καὶ δασύ, καὶ ἔχει πλησίον νεῶν Ἥρας Ἀργολίδος. ἐν δὲ τῷ ἄλλοι φωλεός ἐστι μέγας καὶ βαθύς, καὶ ἔστι κοίτη δράκοντος. παρθένοι τε ἱεραὶ νενομισμέναις ἡμέραις παρίασιν ἐς τὸ ἄλλος ἐν τοῖν χεροῖν φέρουσαι μάζαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τελαμῶσι κατελιγμένοι· ἄγει δὲ αὐτὰς εὐθύωρον ἐπὶ τὴν κοίτην τοῦ δράκοντος πνεῦμα θεῖον, καὶ ἀπταίστως προΐασι βάδην καὶ ἡσυχῇ, ὥσπερ οὖν ἀκαλύπτοις ὀρῶσαι τοῖς ὀφθαλμοῖς. καὶ ἐὰν μὲν παρθένοι ᾧσι, προσίεται τὰς τροφὰς <ἄτε> ἀγνὰς ὁ δράκων καὶ πρεπούσας ζῶω θεοφιλεῖ· εἰ δὲ μή, ἄπαστοι μένουσι, προειδότης αὐτοῦ τὴν φθορὰν καὶ μεμαντευμένου. μύρμηκες δὲ τὴν μάζαν τὴν τῆς διακορηθείσης ἐς μικρὰ καταθρύψαντες, ὡς ἂν εὐφορα αὐτοῖς εἴη, εἴτα ἐκφέρουσιν ἕξω τοῦ ἄλλου, καθαίροντες τὸν τόπον. γνωρίζεται τε ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων τὸ πραχθέν, καὶ αἱ παρελθοῦσαι ἐλέγχονται, καὶ ἢ γε τὴν παρθενίαν αἰσχύνασα ταῖς ἐκ τοῦ νόμου κολάζεται τιμωρία. μαντικὴν μὲν δὴ δρακόντων ἂν ἀποφίναμι τὸν τρόπον τοῦτον."

⁷⁶ Prop. 4, 8: "*Lanuvium annosi vetus est tutela draconis:*

*hic tibi tam rarae non perit hora morae.
qua sacer abripitur caeco descensus hiatu,
hac penetrat (virgo, tale iter omne cave!)
ieiuni serpentis honos, cum pabula poscit
annua et ex ima sibila torquet humo.
ille sibi admotas a virgine corripit escas:
virginis in palmis ipsa canistra tremunt.
talìa demissae pallent ad sacra puellae,
cum temere anguino creditur ore manus.
si fuerunt castae, redeunt in colla parentum,
clamantque agricolae 'fertilis annus erit.'*"

joten luultavasti kyseessä oli pitkäikäinen rituaalikäytäntö, joka oli käytössä ainakin kirjoittajien elinaikojen välissä. Tästä on todisteena myös useampia eri aikakausina löytyjä lanuviumlaisia rahoja, joissa kuvataan Juno Sospitaa ja käärmettä tai neitoa käärmeen kanssa.⁷⁷ On uskottavaa, että rituaali todella oli kreikkalaista alkuperää, kuten Aelianos kuvaa, sillä käärme ei perinteisesti liittynyt latinalaisiin julkisiin kulttitemenoihin niin vahvasti.⁷⁸

Käärmerituaalissa oli ilmeisimmin kyse jonkinlaisesta hedelmällisyysrituaalista, kuten Propertiuksen tekstistäkin voi päätellä. Juno Sospita oli perinteisesti sotaisa jumalatar, joka ei liittynyt naisten hedelmällisyyteen vaan tämän rituaalin perusteella korkeintaan maanviljelykseen.⁷⁹ Neitsyyden vaatimus näyttää olevan keskiössä sekä Propertiuksen että Aelianoksen kuvauksissa, vaikka sen korostaminen onkin melko poikkeuksellista roomalaisen uskonnon parissa vestaaleja lukuunottamatta.⁸⁰ Tosin kreikkalais-roomalaisessa mytologiassa sotaisat jumalattaret ja heille omistautuneet neidot olivat monesti neitsyitä. Juno (ja kreikkalainen vastine Hera) taas oli tunnetusti äiti ja vaimo, joten neitsyyden vaatimus ei sovi hänen kulttitoimintaansa.⁸¹ Auktoreiden kuvaamat tarinat eivät kerro, mikä neitojen asema oli ja miksi heidän kuului olla neitsyitä. Olivatko käärmettä lähestyvät neidot papittaria, joilla oli vestaalien tavoin vaatimuksena pysyä neitsyinä? Aelianos kuvaa neitoja pyhiksi, mikä saattaisi viitata jonkinlaiseen vestaaleja vastaavaan asemaan Juno Sospitan kultissa.

Lanuviumin käärmerituaalin neidot eivät ilmeisesti saaneet rituaaliin osallistumisestaan mitään erityistä arvonimeä (vaikka heitä kuvataankin pyhinä neitoina), vaan he lähinnä vain toimivat rituaalissa keskeisissä tehtävissä. Luultavimmin nämä neidot eivät enää olleet aivan pieniä lapsia, sillä *virgo* tai *παρθένος* -termejä käytettiin yleensä hieman vanhemmista tytöistä. Tämän vuoksi heidän vastuulleen oli kenties voitu antaakin tämä tärkeä tehtävä, jonka suorittamisesta seuraava satokausi saattoi riippua.

Monet näistä lasten pappisviroista on perinteisesti tulkittu, erityisesti lasten nuorten ikien vuoksi, vain kunnianosoituksiksi ilman varsinaisia uskonnollisia velvollisuuksia.

⁷⁷ Gordon 1938, 32–34, 38 n. 90; Schultz 2006, 24; Hänninen 2000, 53.

⁷⁸ Gordon 1938, 39–40.

⁷⁹ Rein 1919, 12–15; Gordon 1938, 38; Schultz 2006, 22–26; Hänninen 2000, 52–53.

⁸⁰ Staples 1998, 135. Naimattomien naisten tosin yleisesti oletettiin olleen neitsyitä. Ks. Caldwell 2015, 45–46; Laes 2013, 105–107.

⁸¹ "Hera" & "Iuno", *BNP*; Pomeroy 1995, 7–9.

Yläluokan ja keisariperheen parissa oli tärkeää tehdä perilliset tunnetuiksi ja tuoda heidän nimiään esiin, joten erilaiset (uskonnolliset) tittelit toimivat tässä tehtävässä hyvin. Joskus lasten saamat virat ja kunnianosoitukset saattoivat nostaa perheen asemaa tai taata perheelle perinteisesti kuuluneiden virkojen jatkuvuuden suvussa.⁸² On myös mahdollista, että lapset toimivat joissain näissä viroissa vain sellaisissa toimissa, jotka olivat lapsille sopivia, kuten lepyttelytoimissa tai jonkinlaisissa edustustehtävissä. Ehkä alemmissa luokissa tiettyihin kollegioihin kuulumisen mahdollisti lapsen uranluomisen myöhemmin. Näin ollen tiettyyn kollegioon kuulumisen saattoi kertoa pikemminkin nuoren mahdollisesta tulevaisuudesta esiintyjänä ja uskonnollisena toimijana, kuin sen hetkisestä urasta. Toisaalta esimerkiksi temppelin esittelijän tehtävä oli hyvin käytännönläheinen työ, joten viran kantaja luultavimmin todella toimi tehtävässä, mikä on uskottavaakin, sillä edellä käsitellyn tapauksen poika oli jo 18-vuotias nuorukainen kuollessaan.

Lapset saivat uskonnollisia virkoja selvästi monenlaisista syistä. On selvää, että jotkut näistä nimikkeistä pitivät sisällään varsinaisia uskonnollisia tehtäviä ja vastuita. Esimerkiksi vestaalit, *Salii*, arvaalit, Lanuviumin käärmerituaalin tytöt ja kenties Vulcanuksen ediilitkin suorittivat uskonnollisia tehtäviä viroissaan. Jotkut korkearvoisten perheiden lapsille annetut virat taas ovat voineet olla pikemminkin kunnianosoituksia, jotka ovat saattaneet tuoda mukanaan joitain velvoitteita, mutta eivät luultavasti varsinaista uskonnollista vastuuta. Moniin virkoihin kuuluvia tehtäviä on kuitenkin mahdotonta tietää varmaksi vain muutamien lähdemainintojen perusteella. Sen sijaan avustajina toimineiden lasten varsinaisista tehtävistä on säilynyt hieman enemmän tietoa.

⁸² Laes 2004, 179–183.

3. Lapset avustajina

Erilaiset avustustehtävät eivät liittyneet vain tiettyihin papistoihin, vaan avustajia toimi monissa erilaisissa rituaaleissa sekä uskonmenoissa, ja vain osa heistä oli lapsia tai nuoria. Avustamistehtävät ylipäättään viittaavat siihen, että tässä yhteydessä avustajat eivät olleet aktiivisina päätoimijoina, vaan pikemminkin taustahahmoina tapahtumissa. Vaikka rituaaleissa ja muissa uskonnollisissa tehtävissä avustaneiden lasten toimenkuva oli melko samanlainen, heillä saattoi silti olla vaihtelevia nimityksiä riippuen siitä, kenen kanssa he toimivat ja missä yhteydessä. Monesti avustajina toimineet lapset saattoivat kuulua osaksi ammattipapistoa, sillä he toimivat tiettyjen pappien vakituisina avustajina. Tässä tehtävässä lapsia on joissain yhteyksissä kutsuttu *camilluksiksi*, mutta toisaalta esimerkiksi arvaaliveljien papistoa avustaneita lapsia ei kutsuttu millään erityisellä nimityksellä.

3.1 *Camilli* ja *Camillae*

Puhuttaessa lapsista roomalaisen uskonnon kontekstissa monelle antiikkiin perehtyneelle tulee ensimmäisenä mieleen rituaaleissa avustaneet *camilli*- ja *camillae*-lapset. Ajatus *camillus*-lapsesta juontaa juurensa vahvasti roomalaisessa taiteessa, etenkin kuvanveistossa, nähtyihin lapsihahmoihin. Jotkut reliefiveistoksista pohjautuvat jopa historiallisiin tapahtumiin, kuten esimerkiksi Trajanuksen pylväässä kuvatut lapset, jotka avustivat rituaaleissa sotaretkien aikana. Säilyneet kirjalliset lähteet eivät kuitenkaan yleensä viittaa *camilluksiin* tiettyjen tapahtumien yhteydessä, vaan pikemminkin pohtivat yleisesti *camillusten* roolia ja merkitystä, minkä perusteella nämä kuvataiteessa nähdyt hahmot on nimetty juuri *camilluksiksi*.

Jo Varro (116–27 eaa.) pohti myöhäisellä tasavallan ajalla latinankieltä käsittelevässä teoksessaan *De lingua Latina* *camillus*-nimityksen taustaa ajatellen sen periytyvän Samothrakeen mysteereiden Casmiluksesta, mutta hänen mukaansa roomalaisen uskonnon kontekstissa sana viittasi häissä rituaalista laatikkoa kantavaan *camillukseen*. *Camilla* taas viittasi Varron mukaan salaisissa asioissa avustavaan (*ministra*)

palvelijattareen.⁸³ Varron kirjoituksessa ei mitenkään viitata *camilluksen* tai *camillan* ikään.

Vielä laajemmin *camillus*-termiä kuvailee Dionysios Halikarnassolainen, joka kokee *camillusten* käytön avustajina uskonnollisissa rituaaleissa olevan lainaa Kreikasta. Hänen mukaansa joihinkin rituaaleihin vaadittiin erityisesti lapsia, joiden molemmat vanhemmat olivat elossa (ἀμφιθαλῆς) ja yleensä pappeja avustivat heidän omat lapsensa. Niiden puuttuessa pappi saattoi valita jokaisesta kuuriasta kauneimman pojan ja tytön (χαριεστάτους...κόρον καὶ κόρην) avustajiksi, kunnes pojat saavuttaisivat miehyyden ja tytöt menisivät naimisiin.⁸⁴ Tekstistä ei ilmene mistä papista tai mistä rituaaleista on kyse ja oliko pappia todella ollut avustamassa sekä tyttö että poika.

Plutarkhos taas mainitsee *camilluksen* (Κάμιλλος) olevan lapsi, jonka molemmat vanhemmat ovat elossa (ἀμφιθαλῆς) ja joka avustaa Juppiterin pappia. Tämän lisäksi Plutarkhos kuvaa Hermes-jumalaa kutsutun samalla nimellä.⁸⁵ Juppiterin ylipappia kutsuttiin nimellä *flamen Dialis* ja hänen puolisoaan nimellä *flaminica Dialis* ja heidän virkaan pääsynsä edellytyksenä oli vanhanaikainen *confarreatio*-avioliitto, josta ei voinut erota. Viroissa saattoi pysyä vain niin pitkään kuin puolisoskin oli elossa, joten niiden edellytyksenä oli tavallaan täydellinen perhe, etenkin kun pappien avustajat olivat ilmeisesti näiden omia lapsia, kuten Dionysios Halikarnassolainen kertoo.⁸⁶

⁸³ Varro Ling. 7, 34: "In Medo: / Caelitum camilla, expectata advenis: salve, hospita. / Camillam qui glossemata interpretati dixerunt administram; addi oportet, in his quae occultiora: itaque dicitur nuptiis camillus qui cumerum fert, in quo quid sit, in ministerio plerique extrinsecus nesciunt. Hinc Casmilus nominatur Samothreces mysteriis dius quidam amminister diis magnis. Verbum esse Graecum arbitror, quod apud Callimachum in poematibus eius inveni."

⁸⁴ Dion. Hal. ant. 2, 22, 1-2: "Ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ γυναικῶν ἔδει τινὰ ἱερὰ συντελεῖσθαι καὶ διὰ παίδων ἀμφιθαλῶν ἕτερα, ἵνα καὶ ταῦτα γένηται κατὰ τὸ κράτιστον, τὰς τε γυναῖκας ἔταξε τῶν ἱερέων τοῖς ἑαυτῶν ἀνδράσι συνιεῖσθαι, καὶ εἴ τι μὴ θέμις ἦν ὑπ' ἀνδρῶν ὀργιάζεσθαι κατὰ νόμον τὸν ἐπιχώριον, ταύτας ἐπιτελεῖν καὶ παῖδας αὐτῶν τὰ καθήκοντα λειτουργεῖν· τοῖς δὲ ἄπαισιν ἐκ τῶν ἄλλων οἴκων τοὺς χαριεστάτους καταλεγέντας ἐξ ἐκάστης φράτρας, κόρον καὶ κόρην, τὸν μὲν ἕως ἡβῆς ὑπηρετεῖν ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς, τὴν δὲ κόρην ὅσον ἂν ἦ χρόνον ἀγνῆ γάμων· ἐκ τῶν Ἑλληνικῶν νόμων καὶ ταῦτα μετενεγκάμενος, ὡς ἐγὼ πείθομαι. ὅσα μὲν γὰρ αἱ κανηφόροι καὶ ἀρρηφόροι λεγόμεναι λειτουργοῦσιν ἐπὶ τῶν Ἑλληνικῶν ἱερῶν, ταῦτα παρὰ Ῥωμαίοις αἱ προσαγορευόμεναι τουτολάται συντελοῦσι στεφάναις κοσμούμεναι τὰς κεφαλὰς, οἷαις κοσμεῖται τὰ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἀφιδρύματα παρ' Ἑλλήσιν. ὅσα δὲ παρὰ Τυρρηνοῖς καὶ ἔτι πρότερον παρὰ Πελασγοῖς ἐτέλουν ἐπὶ τε Κουρήτων καὶ μεγάλων θεῶν ὀργιασμοῖς οἱ καλούμενοι πρὸς αὐτῶν κάμιλοι, ταῦτα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑπηρετοῦν τοῖς ἱερεῦσιν οἱ λεγόμενοι νῦν ὑπὸ Ῥωμαίων κάμιλοι."

⁸⁵ Plut. Numa 7, 5: "καὶ τὸν ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερεὶ τοῦ Διὸς ἀμφιθαλῆ παῖδα λέγεσθαι Κάμιλλον, ὡς καὶ τὸν Ἑρμῆν οὕτως ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων Κάμιλλον ἀπὸ τῆς διακονίας προσηγόρευον."

⁸⁶ Prescendi 2006, 88.

Plutarkhoksen lisäksi myös Servius (noin vuoden 400 paikkeilla jaa.) *Aeneis*-kommentaarissaan ja Macrobius (400-luvun vaihteen molemmin puolin jaa.) *Saturnalia*-teoksessaan viittaavat *camillusten* toimineen juuri *flamen*-pappien avustajina, mutta kumpikaan ei täsmennä onko kyseessä *flamen Dialis* vai joku muu. Servius kertoo roomalaisten käyttävän *camillus*- ja *camilla*-nimitystä niistä yläluokkaisista alle teini-ikäisistä pojista ja tytöistä (*pueri et puellae nobiles et investes*⁸⁷), jotka toimivat *flamen*-pappien ja *flaminica*-papitarten palvelijoina (*praeministri*). Macrobiuksen kuvailu mukailee Serviuksen kertomaa melkein sanasta sanaan, sillä hän viittaakin teoksessaan Serviukseen. Molemmat mainitsevat myös etruskien kutsuneen Mercurius-jumalaa *camillus*-nimellä sen vuoksi, että tämä toimi jumalten palvelijana. Samasta syystä Vergiliuksen *Aeneis*-eepoksen Camilla-neito sai nimensä juuri siksi, että hän toimi Diana-jumalattaren palvelijattarena.⁸⁸

Festuksen sanakirjamaisesta teoksessa on selitetty lisäksi *flaminus camillus* -termi. Festuksen mukaan nämä olivat *flamen Dialiksen* vapaasyntyisiä (*ingenuus*) avustajia, joilla oli molemmat vanhemmat elossa (*patrimēs et matrimēs*). Toisaalta Festuksen kuvauksen mukaan aiemmin kaikkia lapsia olisi kutsuttu *camillus*-nimellä.⁸⁹ *Flamen Dialista* avustaneella lapsella oli siis mahdollisesti oma tittelinsä *flaminus camillus*,

⁸⁷ *Investis*-sana viittaa pikemminkin vaatettamattomiin eli tässä yhteydessä nuoriin, joilla ei vielä ole oikeutta aikuisten kantamiin vaatteisiin. Pojilla *toga virilikseen* ja tytöillä matronoiden kantamiin *stola*-vaatteisiin. Caldwell 2015, 57–58; s.v. "inuestis" & "stola", *OLD*.

⁸⁸ Servius *Aen.* 11. 543: "*nomine casmillae Staius Tullianus de vocabulis rerum libro primo ait dixisse Callimachum apud Tuscos Camillum appellari Mercurium, quo vocabulo significant deorum praeministrum, unde Vergilius bene ait Metabum Camillam appellasse filiam, scilicet Dianae ministram: nam et Pacuvius in Medea cum de Medea loqueretur 'caelitum camilla exspectata advenis, salve hospita'. Romani quoque pueros et puellas nobiles et investes camillos et camillas appellabant, flaminicarum et flaminum praeministros.*"; Ibid. 11. 558: "...'voveo' autem consecro in tuum ministerium: unde et Camilla dicta est, licet supra eam a matre dixerit esse nominatam. sed illud poetice dictum est: nam 'Camilla' quasi ministra dicta est, quod superius expositum est: ministros enim et ministras inpuberes camillos et camillas in sacris vocabant, unde et Mercurius Etrusca lingua Camillus dicitur, quasi minister deorum..."; Macr. *Sat.* 3, 8, 5–7: "*Nec nomen apud se, quod fortuitum esse poterat, vacare permittit:*

... matrisque vocavit

nomine Casmillae mutata parte Camillam.

nam Staius Tullianus de vocabulis rerum libro primo ait dixisse Callimachum Tuscos Camillum appellare Mercurium, quo vocabulo significant praeministrum deorum. unde Vergilius ait Metabum 'Camillam' appellasse filiam, Dianae scilicet praeministram.

nam et Pacuvius cum de Medea loqueretur:

caelitum camilla, exspectata advenis: salve hospita.

Romani quoque pueros et puellas nobiles et investes camillos et camillas appellant flaminicarum et flaminum praeministros."

⁸⁹ Fest. 16–22L s. 82: "*Flaminus camillus - puer dicebatur ingenuus patrimēs et matrimēs, qui flaminis diali ad sacrificia praeministrabat: antiqui enim ministros camillos dicebant. Alii dicunt omnes pueros ab antiquis camillos appellatos, sicut habetur in antiquo carmine, quum pater filio de agricultura praeciperet: 'Hiberno pulvere, verno luto, grandia farra camille metes'."*

mutta mitä ilmeisemmin termi ei ole ollut yleisessä käytössä, sillä kukaan muu auktoreista ei mainitse sitä tässä yhteydessä. Lapsellekin tarkoitettu oma titteli voisi kuitenkin viitata siihen, että *flaminus camillus*, käytettiin nimitystä yleisesti tai ei, oli pysyvä virka, jossa toimi kerrallaan vain yksi lapsi. On uskottavaa, että *flamen*-pappeja avustaneet lapset olivat näiden omia lapsia, jolloin perheen täydellisyyden vaatimus korostuu. Näin ollen aina tietyn jumalan kultti saattoi olla yhden perheen hoidettavana. Toki, jos *flamen*-pariskunnalla ei ollut omia lapsia, saatettiin toimia Dionysios Halikarnassolaisen välittämän ohjeen mukaisesti ja valita kuurian kauneimmat lapset avustajiksi.⁹⁰ Joka tapauksessa asetelma vastasi jonkinlaista perheanalogiaa, jolloin kultti tai rituaali oli aina ikään kuin täydellisen perheen hoidossa.⁹¹ Auktoreiden kuvauksista ilmenee, että lasten oli tarkoitus avustaa sekä *flamenia* että *flaminicaa*, joten on luultavaa, että *camillus* avusti *flamenia* ja *camilla flaminicaa*.

Muutama antiikin auktori rinnastaa *camilluksen* tehtävän uskonnollisena avustajana Merkuriuksen, tai kreikkalaisittain Hermeen, tehtävään jumalten avustajana.⁹² Ehkä tämä on toiminutkin esikuvana *camilluksen* tehtäville. Kuvauksista käy ilmi, että *camillus*-termillä viitattiin ylipäätään uskonnolliseen avustajaan, minkä perusteella Vergiliuksen *Aeneiinkin* Camilla sai luultavasti nimensä. Roomalaisen uskonnon parissa käytettiin kuitenkin myös muita termejä kuvaamaan avustajia uskonnon parissa. Näistä ehkä yleisin on *calator* (laajempaan yleisterminä *minister*). Antiikin kirjailijoiden kuvauksista ei selviä mikä ero näillä muilla avustajan nimityksillä ja *camilluksella* loppujen lopuksi oli. Ilmeisesti *camillukset* olivat yleensä nuoria ja heidän molempien vanhempiensa täytyi olla elossa. Nämä samat vaatimukset eivät kenties pätenneet *calator*-avustajiin, jotka saattoivat olla vanhempia ja alempiluokkaisia, eikä heidän suhteensa ollut muutenkaan niin tarkkoja vaatimuksia.⁹³ M. Horster erittelee artikkelissaan ”Living on Religion: Professionals and Personnel” (2007) roomalaisen uskonnon parissa työskenteleviä avustajia. Hänen mukaansa *camilluksiksi* ja *camilloiksi* kutsuttiin vain *flamen* ja *flaminica Dialiksen* avustajia. *Calator*-nimityksen hän taas määrittelee viittaavan pappien henkilökohtaisiin avustajiin, jotka olivat yleensä

⁹⁰ Dion. Hal. *ant.* 2, 22, 1.

⁹¹ Vuolanto 2010, 144; Wiedemann 1989, 184.

⁹² Plut. *Numa* 7, 5; Servius *Aen.* 11,543 ja 558; Macr. *Sat.* 3, 8, 5–7. *Camillusten* tehtäviä on verrattu myös mytologiseen Ganymedeeseen, joka toimi jumalten juomankaatajana. Néraudau 1984, 229.

⁹³ S.v. ”calator” & ”minister”, *OLD*.

statukseltaan vapautettuja.⁹⁴ Toisaalta esimerkiksi *pontifex*-papeilla on myös esitetty olleen *camillus*-avustajia.⁹⁵

Lähdeaineistosta ei selviä käytettiinkö *camillus*-termiä todellisuudessa enää kirjailijoiden elinaikana vai oliko se todellakin vanhentunut käsite, kuten L. Spaulding väittää teoksessaan *The "Camillus" -Type in Sculpture* (1911).⁹⁶ Kirjailijoiden näkemykset termin merkityksestä poikkeavat toisistaan, mikä voisi tukea Spauldingin argumenttia. Myöskään kaikkia uskonnollisia lapsiavustajia ei kutsuttu *camilluksiksi*, minkä voisi nähdä todistavan, ettei termiä käytetty laajalti. Antiikintutkimuksen parissa *camillus*-termin käyttö on kuitenkin vakiintunut jo vuosisatoja sitten, etenkin viitatessa taiteessa esiintyviin hahmoihin, joten tässä työssä tarkastellaan kuvataiteissa esiintyviä lapsiavustajia *camilluksina*.

Roomalaisen taiteen piirissä *camillukset* ovat toistuva osa rituaalikuvauksia, joita esiintyy eritoten roomalaisissa historiallisissa reliefeissä sekä veistoksissa. Näistä kuuluisimpana esimerkkinä on *Ara Pacis Augustaen* eli Augustuksen rauhanalttarin (13–9 eaa.) friisin ja alttarin *camillukset*. Tavallisimmin *camillus* kuvataan taiteessa poikana tai nuorena miehenä, jolla on monesti kiharat hiukset ja mahdollisesti jonkinlainen hiuspanta tai seppel.⁹⁷ Yleensä hän kantaa mukanaan tiettyjä rituaaleihin liitettyjä esineitä. Useimmiten *camillus*-hahmon olalla on pyyhe (*mantele*⁹⁸) ja hänen kädessään saattaa olla rituaalinen libaatio- eli nesteuhriastia (*patera*) tai suitsukerasia (*acerra*). *Camilluksilla* oli monesti yllään tunikamainen vaate, jossa saattoi olla värilliset reunat, mikä viittaa ei vielä aikuisuutta saavuttaneiden lasten käyttämään *toga* (tai tässä tapauksessa *tunica praetextaan*). *Camillukset* kuvataan nuoren ikänsä vuoksi monesti pienikokoisempina kuin esimerkiksi rituaalia suorittavat papit. Tosin joskus roomalaisessa taiteessa myös orjat kuvataan muita pienempinä, mikä vaikeuttaa lasten ja orjien erottamista toisistaan. *Camillusten* kohdalla tunnistustyötä helpottaa kuitenkin hahmoihin liitetyt edellä mainitut attribuutit.⁹⁹

⁹⁴ Horster 2007, 332–334.

⁹⁵ Rüpke 2014, 95.

⁹⁶ Spaulding 1911, 6–7.

⁹⁷ Ibid. 1911, 25.

⁹⁸ Spaulding ehdottaa *mantelen* synonyymiksi *mappaa*, *serviettea* ja jopa *ricaa*. Spaulding 1911, 27–28.

⁹⁹ Ibid. 24–42.

Havainnot visuaalisten lähteiden *camilluksista* sopivat kirjallisiin kuvauksiin monessa kohtaa. Lähes poikkeuksetta historiallisissa reliefeissä esiintyvät *camillukset* on kuvattu alttarin äärellä rituaalia suorittavan papin (monesti keisarin¹⁰⁰) vierelle. Käsissään heillä on rituaalisia astioita ja välineitä. Jo tämä viittaa heidän avustaneen uskonnollisissa tehtävissä. Kirjallisuudessa kuvattujen *camillusten* avustustehtävät näyttävät siis taiteen kuvausten perusteella koostuvan lähinnä erilaisten rituaaliesineiden kantamisesta alttarin lähistölle. Lapsiksi tai nuoriksi heidät saattaa yleensä tunnistaa joko heidän kokonsa tai vaatetuksensa puolensa. Taiteessa *camillukset* esitetään aina virheettöminä ja ylväinä, mikä ei sinänsä todista mitään heidän ulkonäöstään ja syntytaustastaan, vaan on pikemminkin osa taiteen konventioita. Toisaalta heidän sijaintinsa reliefeissä keisareiden ja muiden korkea-arvoisten henkilöiden lähellä antaa ymmärtää myös heidän olleen statukseltaan ylhäisöä. On siten hyvin ymmärrettävää, että kirjailijoiden kuvailemat *camillukset* on liitetty juuri näihin taiteessa nähtyihin nuoriin avustajiin.

Camilluksia kuvaavat kirjalliset sekä visuaaliset lähteet jättävät *camillat* eli samoissa tehtävissä toimivat tytöt vähemmälle huomiolle. Joissain kirjallisissa lähteissä viitataan sekä *camilloihin* että *camilluksiin*, mutta heidän tehtäviensä eroja ei selvennetä. Kuten aiemmin kävi ilmi on uskottavaa, että *flaminica Dialiksella* olisi avustajanaan *camilla* eikä *camillus*. Tästä ei kuitenkaan ole selkeitä mainintoja kirjallisuudesta, joten emme voi saada asiaan varmuutta. Joillain taiteissa kuvatuilla *camilluksilla* on hovin kampauksia muistuttavat hiusnutturat ja pitkät kiharat hiukset, minkä vuoksi voisi äkkiseltään arvella kyseessä olevan tyttö eli *camilla*. Spaulding tosin väittää *camilluksilla* olleen usein pitkät kiharat hiukset tai hovimuodin mukaiset kampaukset, joten hiuksia ei voi välttämättä pitää viittauksena hahmon sukupuoleen. Spauldingin läpikäymästä materiaalista ei hänen mukaansa löydykään yhtään *camillaa*.¹⁰¹

Tunisialaisesta Bardo-museosta löytyy kuitenkin muuan Aninia Laetan hautamonumentti, jonka reliefissä hänet on luultavimmin kuvattu *camillana*. Edesmenneen sukupuoli on helppo varmistaa piirtokirjoituksen nimen perusteella, mutta viittaus *camillaan* perustuu hahmon kantamiin esineisiin sekä vaatteisiin.¹⁰²

¹⁰⁰ Augustuksen mallin mukaan keisarit saivat *Pontifex Maximuksen* eli ylipapin tittelin. Rüpke 2014, 234–235.

¹⁰¹ Spaulding 1911, 34–35.

¹⁰² *ILTun* 711. Mantle identifioi hahmon *camillaksi*. Mantle 2002, 92–93. Muita mahdollisia taiteessa kuvattuja *camilloja* Mantlen mukaan: Ryberg 1955, fig. 25 & 93; Mantle 2002, 92–95.

Hautamonumentissa kuvatulla tytöllä on yllään pitkä laskostettu *tunica* ja käsissään kannu ja suitsukeastia. Pelkän reliefin perusteella henkilö ei poikkea muista *camillus*-hahmoista, joten sukupuolen identifiointi on vaikeaa pelkästään roomalaisen taiteen *camillus*-kuvausten perusteella. Lähinnä tunikan pituus poikkeaa *camilluksille* tyypillisistä lyhyistä tunikoista, mutta tässäkin on poikkeamia, sillä varhaisimmilla taiteessa kuvatuilla *camilluksilla* saattoi olla päällään pidempi toogamainen vaate.¹⁰³ Aninia Laetan tapaus on oman aiheeni kannalta hieman kaukainen, sillä se ei kuvaa Rooman alueen kulttitoimintaa vaan on peräisin Pohjois-Afrikasta. Tämän tapauksen perusteella on kuitenkin mahdollista kyseenalaistaa kuvataiteiden avustajalasten aina olleen poikia, sillä tyttöjä kuvailtiin täysin samalla tapaa.

Kreikkalaisten kulttien tapauksissa vastaavissa tehtävissä toimikin yleensä juuri tyttöjä. Korinkantajatytöt (κνηφόροι) kantoivat ateenalaisessa *Panathenaia*-festivaalissa koreissaan uhrauksessa tarvittavia esineitä, mikä muistuttaa pitkälti roomalaisten *camillusten* tehtävää. Tytöt olivat muutenkin poikia useammin toimijoina julkisen kultin parissa, etenkin ateenalaisessa uskonnossa. Nämä uskonnossa toimivat tytöt olivat myös toistuva piirre kreikkalaisessa taiteessa.¹⁰⁴ Ehkä roomalaisessakin taiteessa kuvattiin tyttöjä useammin kuin perinteisesti on tulkittu? Kenties roomalaisen taiteen parissa lapsen sukupuolella ei ollut niin suurta merkitystä, että sitä olisi täytynyt erityisesti korostaa, tai sitten lasten sukupuolen esittämisen konventiot olivat aikalaisille itsestään selviä, mutta ne eivät ole välittyneet nykytutkijoille. Muissa lapsiavustajien kuvauksissa, etenkin kirjallisissa lähteissä, lasten sukupuoli ilmaistaan selkeämmin, kuten arvaaliveljien avustajien tapauksessa.

3.2 Arvaaliveljiä avustaneet lapset

Arvaaliveljet eli *Fratres Arvales* on eräs antiikin Rooman mystisimmäksi jääneistä uskonnollisista organisaatiosta, sillä veljeskunnan toiminnasta ei juurikaan ole säilynyt muuta lähdeaineistoa heidän pyhästä lehdostaan löytyneen vuosien 21 eaa.–304 jaa. välille sijoittuvan epigraafisen actan (annaalimainen rituaalinen kirjoituskokoelma) lisäksi. Materiaalin vähäisestä määrästä huolimatta on selvää, että veljeskuntaa oli

¹⁰³ Ryberg 1955, 30.

¹⁰⁴ Dillon 2002, 37–54, 57–63, 71–73; Garland 2014, 216–218, 223; Golden 1990, 46–48; Rüpke 2014, 97–98.

monesti avustamassa lapsia. Antiikin auktureista vain Varro mainitsee arvaalit kuvatessaan veljeskunnan nimen etymologista taustaa.¹⁰⁵ On todennäköistä, että arvaaliveljet olivat yksi keisari Augustuksen elvyttämistä uskonnollisista papistoista.¹⁰⁶ Tosin monista Augustuksen uudelleen lanseeraamista uskonnollisista instituutioista ei ole mitään todistusaineistoa ennen hänen aikaansa, joten nykytutkimus onkin pitkälti sitä mieltä, että monet näistä uskonnollisista tavoista olivat Augustuksen itse luomia osana hänen perinteisiin vetoavaa politiikkaansa.¹⁰⁷ Tutkijat ovat erimielisiä siitä, juonsiko arvaaliveljien toiminta juurensa jo tasavallan tai jopa vielä varhaisemmalle ajalle vai syntyikö se vasta yhtenä ensimmäisistä Augustuksen "elvyttämistä" papistoista vuonna 29 eaa.¹⁰⁸ Toisaalta Varron pohdinta veljeskunnan etymologisesta taustasta sijoittuu suunnilleen 40-luvulle eaa. ja siten ajalle ennen Augustuksen valtaannousua.¹⁰⁹ Joka tapauksessa arvaaliveljien toimien kirjaaminen ylös piirto-kirjoituskokoelmaan alkoi ilmeisesti vasta Augustuksen ajalla noin vuonna 21 eaa. ja siten ainakin sen toteuttaminen saattoi olla yksi Augustuksen tekemistä uudistuksista veljeskunnan toimintaan. Keisarikaudella arvaaliveljien toiminta liittyi enenevässä määrin keisarikulttiin.¹¹⁰

Sekä Varro, että arvaaliveljien lehdon piirtokirjoitusmateriaali viittaavat siihen, että arvaaliveljien tehtävänä oli edesauttaa satojen tuottavuutta erilaisin riitein, ja todennäköisesti keisariajalla veljien toiminta liittyi myös keisarikulttiin. Veljeskunta oli ilmeisen yläluokkainen papisto, johon keisarikaudella itse keisari ja tämän lähipiirikin kuuluivat. Materiaalin perusteella veljeskunta palvoi Dea Dia -jumalatarta, jonka temppele sijaitsi heidän lehtonsa lähellä. Dea Dia on veljeskunnan tavoin melko tuntematon jumalatar, mutta ilmeisesti kyseessä oli eräänlainen Cerekseen verrattava maanviljelykseen liittyvä hedelmällisyysjumalatar, joka oli kenties lähtökohdiltaan

¹⁰⁵ Varron tulkinta arvaalien nimestä mahdollistaisi myös sen, että nimellä ei viitattaisikaan veljiin (*fratres*), vaan maan antamiin lahjoihin (*ferre* = antaa, *arva* = "kyntömaa"). Nimitys arvaaliveljet on kuitenkin yleisesti käytössä ja jo Varronkin hyväksymä. Varro *ling.* 5, 85.

¹⁰⁶ Syme 1980, 2–3, 99–100.

¹⁰⁷ Beard & North & Price 1998, 182–210.

¹⁰⁸ Beard asettuu enemmän veljeskunnan arkaaisuuden tai ainakin tasavallan aikaisuuden kannalle kun taas Syme näkee arvaaliveljien syntyneen vasta Augustuksen ajalla. Beard 1985, 115–116; Syme 1980, 2–3, 99–100. Tosin Scheid arvelee artikkelissaan, että veljeskunta olisi elvytetty vuonna 28 eaa. silloin vielä Octavianuksen nimellä esiintyneen tulevan Augustuksen toimesta. *ThesCRA* V 2. A. 3. 2. D., "Arvales".

¹⁰⁹ Beard ajoittaa Varron *De Lingua Latina* -teoksen 40-luvulle eaa. Beard 1985, 116.

¹¹⁰ *Ibid.*, 116–117.

taivaallinen.¹¹¹ Veljeskunnan päärituaali tapahtui toukokuussa (*ambarvalia*) ja menoihin kuului veljeskunnan vanha kulttilaulu (*carmen Arvale*), uhri Dea Dialle sekä juhla-ateria.¹¹²

Arvaaliveljien piirtokirjoitusmateriaali sisältää useita mainintoja veljeskunnan rituaaleissa avustajina toimineista lapsista. Tällaisia mainintoja löytyy epigraafisesta aineistosta yhteensä ainakin 29 erillistä kappaletta, joista kaikki noudattavat pitkälti samanlaista kaavaa. Lapsiavustajat olivat siis olennainen osa arvaaliveljien rituaaleja ja heidän voi ehkä olettaa toimineen samanlaisissa tehtävissä kuin *camillustenkin*.¹¹³ Muutama aiheeni kannalta merkittävä piirtokirjoitus on säilynyt täydellisesti, joten käytän näitä tärkeimpinä lähteinäni, vaikka arvaaliveljien lehdon piirtokirjoitusmateriaalin tiukat kaavat tekevätkin fragmentaaristenkin kirjoitusten rekonstruoinnista helpompaa ja luotettavampaa kuin monissa muissa yhteyksissä.¹¹⁴

Veljeskuntaa avustaneet lapset mainitaan monesti *Junius*-kuussa pidetyn rituaalin yhteydessä avustamassa (*ministrantes*). Löydettyjen nimien perusteella yleensä arvaaliveljiä oli avustamassa neljä poikaa kerrallaan. Poikkeuksetta lapset kuvataan senaattorisukuisiksi (*senatorum filii*) ja statukseltaan *patrimi et matrimi*, jolloin heidän molemmat vanhempansa olivat vielä elossa. Lisäksi heidän saatetaan mainita kantavan vapaasyntyisten lapsille kuulunutta *toga praetextaa*¹¹⁵ ja monesti heidän kuvataan olleen seppelöityjä (*riciniati*¹¹⁶). Arvaaliveljeskunnan piirtokirjoitusten kaavaan kuuluu yleensä kuvailu, kuinka avustajalapset kantoivat alttarille uhrattavia hedelmiä (*fruges libatas ad aram rettulerunt*), kantaen sytytettyjä lamppeja (*lampadibus incensis*) ja koskettivat jonkinlaisia astioita (*tuscanicas*¹¹⁷ *contigerunt*), jotka lähetettiin heidän koteihinsa. Katkelmissa mainitaan monesti erikseen *calator*-avustajat, joten on ilmeistä,

¹¹¹ Beard 1985, 116; "Dea dia", *BNP*.

¹¹² Beard 1985, 121–125, 128–129.

¹¹³ Monet tutkijat käyttävät näistäkin avustajista *camillus*-nimitystä. Spaulding 1911, 6–8; Néraudau 1984, 230; Mantle 2002, 97–99.

¹¹⁴ Esimerkiksi *CIL* VI 2099; *CIL* VI 2086 & 2103; *CIL* VI 2104; *CIL* VI 39443.

¹¹⁵ Yleensä lähteissä mainitaan vain *pueri praetextati*, jolloin käytössä olleen vaatekappaleen muoto ei selviä eli kyseessä saattoi olla myös lasten monesti käyttämä *tunica*, jota esimerkiksi taiteessa esiintyy monilla *camilluksilla*. *Toga praetextata* mm. *Macr. Sat.* 1, 6, 9–13.

¹¹⁶ Spaulding tosin esittää, että *riciniati* voisi viitata *rica*-shaaliin, jolloin se toimisikin tässä yhteydessä *camillusten* kantaman *mantele*-liinan synonyymina eli jonkinlaisena seremoniallisena pyyhkeenä tai huivina. Spaulding 1911, 27.

¹¹⁷ Termin *tuscanica* merkitys ei ole säilynyt meidän päiväämme, mutta se voisi oletettavasti olla jonkinlainen astiatyyppi, sillä niillä oli monesti tietynlaiset nimet. Näin Beard arvelee käänöksessään. Beard 1985, 125.

että lapsiavustajat nähtiin ainakin tässä yhteydessä näistä avustajista erillisenä ilmiönä.¹¹⁸

Osassa arvaaliveljien epigraafisen aineiston katkelmissa mainitaan jopa avustajina toimineiden lasten nimet, mikä on todella poikkeuksellista informaatiota antiikin lapsitutkimuksessa yleensäkin.¹¹⁹ Näistä fragmenteista on voitu erottaa ainakin 38 eri poikaa, vaikka osa nimistä onkin pystytty selvittämään vain osittain.¹²⁰ Yhdessä arvaaliveljien actan katkelmassa lukee senaattorisukuisten lasten olleen juuri rituaalissa toimivien arvaaliveljien omia lapsia.¹²¹ Muissakin uskonnollisissa rituaaleissa turvauduttiin omiin lapsiin avustajina, ja toisaalta lasten uskonnollinen toiminta on nähty myös sosiaalistavana tai kasvattavana, joten luultavimmin arvaalien avustajien joukossa toimi todella veljeskunnan jäsenten lapsia. Arvaaliveljien prosopografian perusteella onkin voitu varmuudella tunnistaa ainakin seitsemän avustajalapsen isän henkilöllisyys ja kuuluminen arvaaleihin. Lisäksi monien lasten isät tai isoisät olivat toimineet konsuleina ja muissa papistoissa.¹²²

¹¹⁸ Yksi täydellisimmistä lähdekatkelmista *CIL VI 2099*: "...*XVI K(alendas) Iun(ias) in domum Licini Nepotis mag(istri) fratres Arvales praetextati / sacrificium deae Diae ture et vino fecerunt ibique discumbentes toralibus / segmentatis ministrantibus pueris patrimis et matrimis senatorum fili(i)s / Acilio Aviola et Acilio Severo et M(arco) Ulpio Boetho et Cl(audio) Sulpiciano cum publicis / ad aram retulerunt... XIII [K(alend as) Iun(ias) in domum] / Q(uinti) Licini Nepotis mag(istri) fratres Arvales ad consummandum [sacrificium deae Diae convenerunt] / ibique inter cenam Licinius Nepos mag(ister) Catilius Severus [Fl(avius) Sulpicianus Antonius] / Iuvenis Pescennius Niger Ulpius Astius discumbentes [toralibus segmentatis] / albis ture et vino fecerunt ministrantibus pueris patri[mis et matrimis senatorum] / fili(i)s eisdem qui et XVI Kal(endas) Iun(ias) easdem fruges inlibatas m[inistrantibus calatoribus] / pueri riciniati cum publicis ad aram retulerunt dein[de lampadibus incensis tus]/canicas contigerun(t) quas per calatores domos suas m[iserunt]..."*

¹¹⁹ Ainakin *CIL VI 2099*; *CIL VI 39443*; *CIL VI 2114*; *CIL VI 02059*; *CIL VI 2076 & 32374*; *CIL VI 2078*; *CIL VI 2080 & 32375*; *CIL VI 2085*; *Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt* nr. 79; *CIL VI 2086*; *CIL VI 2100*.

¹²⁰ Paladino 1988, 292–293; *Fasti sacerdotum* 968; Scheid 1990, 547–549.

¹²¹ *CIL VI 2067*: "...in domum P(ubli) Aeli Secundini mag(istri) frat(ri) Arval(es) ad consumm(andum) sacrific(ium) deae Diae convenerunt / et epulati sunt et ture et vino fecerunt, ministrantib(us) puer(is) patrim(is) et matrim(is) senator(um) / filis, qui supra fruges livatae sunt; per calatoribus ministrantibus et per pueros praetex/tatos cum publicis ad aram retulerunt; deinde lampadibus incensis pariter tuscmias[contigerunt ---]..."

¹²² Esimerkiksi veljekset L. Alfenius Verus Avitianus (avusti v. 240) ja L. Alfenius Verus Iulianus (avusti v. 240 ja 241) olivat molemmat oletettavasti arvaaliveli L. Alfenus Avitianuksen poikia tai lapsenlapsia. Paladino 1988, 56; *PIR²* A 519, 524, 525; Scheid 1990, 548. Claudius Sulpicianuksen (avusti v. 183) isä oli luultavimmin arvaali T. Flavius Sulpicianus tai Cl. Sulpicianus. Paladino 1988, 56; Scheid 1990, 548. 14. L. Iulius Flavianuksen (avusti v. 119) isä taas oli ilmeisesti arvaali L. Iulius Catus. Paladino 1988, 56. Helvius Pertinax iuniorin (avusti v. 186) isoisä oli ilmeisimmin arvaali Cl. Sulpicianus. Scheid 1990, 549. M. Ulpius Boethuksen (avusti v. 183) isä oli arvaali M. Ulpius Astius. Scheid 1990, 549. Ja Sulpicius Pollion (avusti v. 196) isä oli arvaalien magister C. Sulpicius Pollio. *Fasti sacerdotum*, 910–911. Lista lasten prosopografiasta: Scheid 1990, 547–549.

Myös joidenkin arvaaliveljiä avustaneiden lasten myöhemmät elämänvaiheet ovat selvillä. Muutaman lapsen tiedetään kuuluneen myöhemmällä iällään muihin papistoihin kuten *Salii-* ja *Quindecemvir-*papistoihin. Uskonnollisten virkojen lisäksi he saavuttivat legaanin, prokonsulin ja konsulin hallinnollisia virkoja.¹²³ Arvaalit olivat ylipäätään yläluokkaisia, ja kuten edellisessä kappaleessa kävi ilmi, itse papistoonkin saatettiin liittyä jo melko nuorena. Arvaaliveljien avustaminen, kuten papistoon kuulumisenkin oli ehkä merkki korkeasta asemasta ja erityisesti kuulumisesta keisariperheen lähipiiriin. Tähän lähipiiriin kuuluminen nuorella iällä takasi varmasti loistavan tulevaisuuden kyseessä olevalle nuorukaiselle ja toimi osoituksena tämän perheen saavuttamasta suosiosta.

Arvaaliveljiä avustaneiden lasten tehtävien kuvailu vastaa pitkälti taiteessa esiintyneitä *camilluksia*, mikä tukee käsitystä heidän rooliensa samankaltaisuudesta. Heidän tehtävänsä tuntui rajoittuvan lähinnä uhrilahjojen ja lamppujen tuontiin alttarille ja osallistumiseen tai tarjoilemiseen rituaalia seuranneella illallisella.¹²⁴ Lasten ominaisuudet vastaavat hyvin muissa uskonnollisissa tehtävissä toimineita lapsia. Kaikki arvaaliveljien lapsiavustajia kuvaavat lähteet kertovat heidän olleen *patrimi et matrimi* ja senaattorisäätyisiä. Tietyissä yhteyksissä korostetaan vielä heidän asemaansa vapaasyntyisinä (*ingenui*¹²⁵), mikä on joissain katkelmissa korvattu termillä *pueri praetextati*, joka myös viittaa vapaasyntyisyyteen. Toisaalta jo edellytys senaattorisäätyisyydestä takasi lasten olevan vapaasyntyisiä, sillä senaattiin pääsi vain vapaasyntyisiä kansalaisia. Lähdemateriaalin perusteella kaikki arvaaliveljiä avustaneet lapset olivat poikia. Tämä ilmenee paitsi mainituista lasten nimistä, ja siitä, että heihin viitataan senaattoreiden poikina (*senatorum filii*).

3.3 Muut lapsiavustajat

Monet lähteet kuvaavat roomalaisia avustajia (*calatores* tai *ministri*), mutta yleensä näistä ei ilmene, minkä ikäisiä he olivat tai minkä ikäisinä he olivat kenties aloittaneet

¹²³ Ainakin L. Hedijs Rufus Lollianuksen (avusti v. 155), A. Larcijus Lepidus Plarianuksen (avusti v. 145), P. Calvisius Tullus Ruson (avusti v. 87) ja Helvius Pertinax iuniorin (avusti v. 186) tiedetään saavuttaneen näitä virkoja. *Fasti sacerdotum*, 595–596, 713, 757; *PIR*² H 41 & 74, C 357.

¹²⁴ Beard 1985, 125.

¹²⁵ *CIL* VI 2056; *CIL* VI 2059; *CIL* VI 2060.

tehtävänsä. Tämän vuoksi lapsista muissa avustavissa tehtävissä ei juurikaan löydy lähdemateriaalia muutamaa yksittäistä esimerkkiä lukuun ottamatta.

Eräs hautapiirtokirjoitus viittaa 15-vuotiaana kuolleen Quintus Caecilius Feroxin toimineen *Titiales Flaviales* -veljeskunnan avustajana (*kalator*).¹²⁶ Piirtokirjoitus on ajoitettu suunnilleen vuosien 81–138 jaa. välille. *Titiales Flaviales* -veljeskunnasta on todella niukasti lähdemateriaalia jäljellä, mutta luultavimmin se perustettiin hoitamaan keisari Tituksen (79–81 jaa.) keisarikulttia.¹²⁷ Ei ole selvää olivatko lapsiavustajat yleinen käytäntö *Titiales Flaviales* -veljeskunnassa vai oliko kyseessä vain poikkeuksellisen nuori avustaja muuten. Arvaalien tavoin *Titiales Flaviales* -veljeskunta liittyi keisarikulttiin, joten on mahdollista, että keisarikultin parissa oli ylipäätään tapana käyttää lapsiavustajia. Toisaalta Quintus Caecilius Feroxiin ei viitata samanlaisin termein kuin lapsiavustajiin yleensä, joten voi olla, että hänen iällään ei ollut merkitystä tehtävässä. Hän oli sosiaaliselta statukseltaan ilmeisesti plebejisukuinen ja onomastiikan perusteella mahdollisesti melko alaluokkainen ja kenties avioton lapsi, joten myöskään hänen sosiaalinen statuksensa ei vastaa muissa uskonnollisissa toimissa avustaneita yläluokkaisia lapsia.¹²⁸ Ilmeisesti *calator*-avustajat todella poikkesivat *camillus*-avustajista siinä määrin, ettei heidän sosiaalisella statuksellaan tai iällään ollut niin ratkaisevaa merkitystä eivätkä heidän tehtävänsäkään täten olleet välttämättä samanlaisia.

Joidenkin rituaalien yhteydessä lasten varsinainen rooli saattaa jäädä epäselväksi, ja on ehkä turvallisinta olettaa heidän olleen paikanpäällä lähinnä avustamassa. Tällainen tapaus on Tacituksen (n. 56–120 jaa.) *Historiae*-historiateoksessaan kuvaama Capitoliumin Juppiter Optimus Maximuksen temppelin alueen pyhitys- ja kenties puhdistusrituaali vuonna 70 jaa., kun temppeliä alettiin uudelleenrakentaa. Tässä yhteydessä pojat ja tytöt (*pueri puellaeque*), joiden molemmat vanhemmat olivat elossa (*patrimi matrimique*) kulkivat alueella vestaalien kanssa ripotellen lähdevettä

¹²⁶ CIL VI 2188: "Q(uinto) Caecilio / Feroci / kalatori sacerdotii / Titialium Flavialium / studioso / eloquentiae / vixit annis XV / mense I diebus XXIII / filio optimo ac / reverentissimo / M(arcus) Gavius Charinus"

¹²⁷ *ThesCRA* V 2. A. 3. 2. E., "Sodales Titii, sodales Augustales (Claudiales), Flaviales (Titiales), Hadrianales, Antoniniani (Verian Marciani)".

¹²⁸ *Fasti sacerdotum*, 579. Isän ja pojan eri *nomen* saattaa viitata pojan olevan avioton. Ks. esim. Evans Grubbs, 2015, 118.

ympäriinsä.¹²⁹ Kuvauksesta ei selviä miksi muiden rituaalien ohessa tietyissä tehtävissä toimi juuri lapsia. On mielenkiintoista, että lapset toimivat tässä tehtävässä vestaalien rinnalla, sillä ehkä heidän rituaalisessa puhtaudessaan oli todella jotain samanlaista. Kenties vestaalien rituaalinen rooli oli samankaltainen lasten kanssa, kuten aiemmin nostettiin esiin. Tämän vuoksi on toisaalta erikoista, että lasten ja vestaalien yhteistoiminnasta ei löydy tämän enempää lähteitä.

Lasten merkitys avustajina roomalaisissa uskonnollisissa tehtävissä oli luultavimmin lähinnä käytännöllinen, sillä helppoihin tehtäviin ei välttämättä tarvittu aikuista ja lapset eivät myöskään olleet niin näkyviä hahmoja, että he olisivat vieneet huomiota itse rituaalilta tai peittäneet sen näkyvyyttä. Silti näissä tehtävissä toimineiden lasten vaadittiin useimmiten olevan statukseltaan *patrimi et matrimi* sekä yläluokkaisia. Rituaalinen puhtaus oli tärkeää itse papeillekin, jotka puhdistautuivat yleensä ennen rituaalia. Ehkä siis avustajalasten *patrimi et matrimi* -vaatimus vahvisti koko rituaalin puhtautta, mahdollisesti jopa kompensoiden itse papin rituaalista puhtautta.

On oletettavaa, ettei yläluokkaisen papin (joka saattoi olla itse keisarikin) seurassa voinut avustaa kuka tahansa lapsi, vaan tämän täytyi itsekkin olla mahdollisimman korkea-arvoinen. Toisaalta *calator*-avustajan sosiaalisella asemalla ei välttämättä ollut niin paljoa merkitystä, joten voi kysyä, miksi näiden avustavien lasten asemalla oli enemmän väliä. Ehkä lasten kohdalla keskiössä toimi heidän valmistamisensa vastaaviin tärkeisiin tehtäviin? Tai ehkä jotkut rituaalit vaativat voimakkaampaa rituaalista puhtautta, jota nämä lapset toivat? Esimerkiksi *flamen Dialiksella* ja hänen puolisoillaan oli todella tiukat säännöt heidän rituaalisen puhtautensa säilyttämiseksi. On siis ymmärrettävää, että heitä avusti juuri rituaalisesti puhdas lapsi, jota ainakin tässä yhteydessä ilmeisimmin aina kutsuttiin *camillukseksi* tai *camillaksi*.

Lähes poikkeuksetta kaikki uskonnollisissa avustustehtävissä toimineet lapset olivat poikia. Suurin osa *camillus*-tapauksista oli poikia, kuten myös kaikki arvaaliveljiä avustaneet samanlaisissa tehtävissä toimineet lapset. Ehkäpä lapset avustivat vain tehtävissä, joissa he itsekkin saattoivat toimia aikuisina eli täten pojat olisivat avustaneet

¹²⁹ Tac. Hist. 4, 53: "...XI kalendas Iulias serena luce spatium omne quod templo decabatur evinctum vittis coronisque; ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis; dein virgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere..."

vain miespappeja ja tytöt naispapittaria. Naisia toimi uskonnollisissa viroissa miehiä vähemmän, joten lähdeaineistoakin on säilynyt vähemmän. Aiemmin on viitattu *camillojen* luultavimmin toimineen *flaminica Dialiksen* avustajina, mutta kenties muillakin papittarilla oli tyttöavustajia. Avustaessaan lapset oppivat paljon rituaalikäytännöistä, mikä saattoi mahdollistaa heidän pääsyä avustamiinsa virkoihin aikuisina. On hyvin mahdollista, että lasten toimiminen uskonnollisina avustajina oli yksi uskonnollisen opetuksen ja tradition välittämisen keinoista.

4. Lapset lepyttäjinä ja puhdistajina

Tasavallan aikaisessa Roomassa yksi tyypillisimmistä uskonnollisista tavoista oli erilaisten huonojen enteiden (*prodigia*) tulkinta ja jumalten lepytteleminen (*expiatio*) tilanteen vaatimalla tavalla. Nämä enteet vaihtelivat muun muassa epänormaaleista ihmisten ja eläinten syntymistä erilaisiin sateisiin, kuten kivi-, veri- tai maitosateisiin ja maanjärityksiin. Huonot enteet nähtiin merkinä roomalaisten jumalsuhteen tai harmonian (*pax deorum*) huononemisesta, ja suhteen uudelleen vakiinnuttamiseksi jumalia täytyi lepyttellä. Tiettyjen toistuvienkaan enteiden lepyttelyyn ei ollut selkeää kaavaa, vaan joka vuosi senaatti päätti vaativatko edellisen vuoden enteet lepytystoimia ja mikä papisto vastaisi sopivista lepytysrituaaleista.¹³⁰ Lapset olivat monesti keskeisessä asemassa näissä lepytysrituaaleissa, etenkin tiettyjen enteiden jälkeen.

Samanlaisessa lepyttävässä asemassa on nähty myös muita roomalaisia uskonnollisia tapoja, näistä merkittävimminä *ludi saeculares* -vuosisataisjuhlat ja *lusus Troiae* -kisat, joista molemmista on paremmin lähteitä keisarikaudelta alkaen. Näiden tapojen onkin esitetty olevan ainakin osittain Augustuksen aikaisia innovaatioita, jotka mahdollisesti korvasivat tasavallan aikaiset enteiden tulkinnat ja lepytysrituaalit keisarikaudella. Näissä lepyttelevissä uskonnollisissa tavoissa lapset olivat näkyvissä tai jopa keskeisissä rooleissa.

4.1 Lepytysrituaalit enteiden jälkeen

Enteistä ja niitä lepyttelevistä rituaaleista löytyy muutamia mainintoja muun muassa Titus Liviukselta (n. 64/59 eaa.–17 jaa.) jo varhaisen tasavallan kuvauksista, mutta tällaiset rituaalikäytännöt yleistyivät varsinaisesti vasta 200-luvun puolivälissä ja olivat huipussaan etenkin toisen puunilaissodan aikana (218–202 eaa.). Tässä yhteydessä nousevat esiin myös ensimmäiset maininnat lapsista roomalaisen uskonnon parissa 200-luvun loppupuolella toisen puunilaissodan alkuvaiheessa. Tämän jälkeen lapset

¹³⁰ Yleisimmin enteiden lepytyksestä olivat vastuussa *decemviri sacris faciundis* -papisto, joka tulkitsi oraakkelisista Sibyllan kirjoista oikeat toimenpiteet. Etenkin 100-luvulta eteenpäin haruspeksit tulivat keskeisimmiksi enteiden tulkinnassa ja lepyttämisessä. Myös pontifeksit tai jopa senaatti itse toimivat tässä tehtävässä muutaman kerran. Macbain 1982, 82–105; Rosenberger 2007, 295; Beard & North & Price 1998, 101–102.

esiintyvät lepytysrituaaleja käsittelevissä lähteissä melko säännöllisesti myöhäiseen tasavallan aikaan saakka, jolloin vastaavat rituaalit alkoivat vähentyä uskonnollisten tapojen vähitellen muuttuessa.¹³¹

Enteitä seuranneissa lepytystoimissa saatettiin suorittaa hyvin monenlaisia rituaaleja, kuten esimerkiksi *supplicatioita* tai *lustratioita*, joista ensimmäinen oli lepytysten yhteydessä päivän kestävä kulkue *decemiviri*-papiston johdolla ja jälkimmäinen puhdistusrituaali.¹³² Täten lepytystoimiin saattoi sisältyä monenlaisia erilaisia rituaaleja ja erilaisia rooleja niissä toimiville. Jotkut tavat vakiintuivat kuitenkin ainakin tietyksi ajanjaksoksi, sillä lepytysrituaaleissa (tai ainakin niitä kuvaavissa lähteissä) ilmeni välillä jonkinlaisia ”trendejä”.¹³³ Yleisimmin lapsia tarvittiin lepytysrituaaleissa erityisesti, jos yhtenä toimia edeltävänä enteenä oli ollut androgyynin¹³⁴ lapsen löytyminen.¹³⁵

Löytämäni materiaalin perusteella lapset toimivat lepytystehtävissä suunnilleen vuodesta 218 eaa. vuoteen 92 eaa. asti.¹³⁶ Yksi varhaisimmista maininnoista lasten uskonnollisesta toiminnasta yleensäkin tulee Macrobiukselta, joka ajoittaa kertomuksensa toisen puunilaissodan aikaiseksi (218–202 eaa.). Macrobius kuvailee lapsiin liitettyjä attribuutteja sekä symboleja ja mainitsee tässä yhteydessä toisen puunilaissodan aikaisen lepytysrituaalin (*supplicatio*), joka suoritettiin Sibyllan ennustuskirjojen ohjeiden mukaisesti. Rituaalissa tytöt (*virgines*) ja vapaasyntyisten (*ingenui*) sekä vapautettujen miesten pojat (*libertini*) lauloivat hymnin. Lasten, tai ainakin tyttöjen, molemmat vanhemmat olivat elossa (*patrimi matrimique*). Tämän rituaalin jälkeen Macrobius esittää vapautettujen miesten poikien saaneen käyttöönsä vapaasyntyisille lapsille kuuluvan *toga praetextan*.¹³⁷ Teoksessa ei mainita tämän

¹³¹ Beard & North & Price 1998, 37–39; Macbain 1982, 7–8; Rosenberger 2007, 293–294; Orlin 2010, 2–3; Hänninen 1999, 39; Liebeschuetz 1979, 57–58.

¹³² Rosenberger 1998, 140–145; Liebeschuetz 1979, 80; Lennon 2014, 35–38.

¹³³ Rosenberger 2007, 294.

¹³⁴ Käytän Macbainin esimerkin mukaan androgyyni-termiä kattamaan kaikki tapaukset, joissa henkilön, yleisimmin vastasyntyneen, sukupuoli oli roomalaisille epäselvä. Käytännössä suurin osa näistä tapauksista on lähteiden mukaan hermafrodiitteja, mutta myös sukupuolen spontaaneja vaihtumisia mainitaan. Ks. Macbain 1982, 127–135.

¹³⁵ Macbain 1982, 127–135; Rosenberger 1998, 195.

¹³⁶ Olen löytänyt yhteensä 15 mainintaa lapsista lepytysrituaaleissa vuosien 220–92 eaa. välillä.

¹³⁷ Macr. Sat. 1, 6, 13–14: ”sed postea libertinorum quoque filiis praetexta concessa est ex causa tali, quam M. Laelius augur refert, qui bello Punico secundo duumviros dicit ex senatus consulto propter multa prodigia libros Sibyllinos adisse et inspectis his nuntiasse in Capitolio supplicandum lectisterniumque ex collata stipe faciendum, ita ut libertinae quoque, quae longa veste uterentur, in

tarkempaa ajankohtaa lepytykselle, eikä sitä edeltäviä enteitäkään eritellä sen tarkemmin. Macrobiuksen kertomuksessa on keskeistä kuvata, missä kontekstissa *toga praetextan* käyttöoikeus laajeni myös vapautettujen pojille.

Servius saattaa hyvinkin viitata Macrobiuksen kuvaamaan rituaaliin kertoessaan Junon mieltymyksestä hymneihin ja rukouksiin. Tässä yhteydessä Servius mainitsee historiallisena esimerkkinä, miten puunilaissotien aikana lapset (tässä viitattu vain termillä *patrimi matrimique*), joiden molemmat vanhemmat olivat elossa, esittivät Junolle hymnin.¹³⁸ Serviuksen mainitseman esimerkin ajankohtaa ei ole kuvailtu tämän tarkemmin, mutta muista lähteistä löytyy mainintoja lapsista vain toisen puunilaissodan ajalta. Tämäkin tapaus sijoittuu luultavimmin siis samaan ajanjaksoon. Serviuksen kuvaamassa katkelmassa ei myöskään kuvata, missä uskonnollisessa kontekstissa lapsikuoro lauloi, vaikka lasten esiintyminen juuri Junon kunniaksi viittaakin samankaltaisuuteen myöhempien lepytysrituaalien kanssa. Toisaalta aiemmassa Macrobiuksen katkelmassa ei taas viitata lainkaan jumaluuteen, jolle lepytystoimet olivat suunnatut.

Sekä Serviuksen että Macrobiuksen katkelmat kuvaavat vain ohimennen lapsikuoroja, eivätkä ne siksi sisällä niin paljoa informaatiota itse rituaalista. Kirjoittajat eivät myöskään ole historioitsijoita eivätkä heidän teoksensa historiateoksia, joten ne eivät luonnollisestikaan keskity ilmiöiden tarkempaan ajankohtaan tai yksityiskohtiin tätä paremmin. Nämä katkelmat ovat ainoat aineistostani löytämäni maininnat tasavallan aikaisista lapsikuoroista, joissa toimi sekä tyttöjä että poikia. Yleensä kuoroissa tasavallan ajalla toimi vain tyttöjä, kuten seuraavista käsittelemistäni katkelmista käy ilmi. Voi olla, että Macrobius ja Servius kuvaavat varhaisimpia esimerkkejä tällaisista rituaaleista, jolloin tavat eivät välttämättä olleet vielä vakiintuneet, tai todennäköisemmin heidän kirjoittaessaan teoksiaan 300-luvun ja 400-luvun taitteessa jaa. olivat tasavallan aikaiset tavat jo jääneet niin hämäräksi, että he virheellisesti mainitsivat kuoroissa toimineen sekä poikia että tyttöjä.

eam rem pecuniam subministrarent. acta igitur obsecratio est pueris ingenuis itemque libertinis, sed et virginibus patrimis matrimisque pronuntiantibus carmen: ex quo concessum ut libertinorum quoque filii, qui ex iusta dumtaxat matrefamilias nati fuissent, togam praetextam et lorum in collo pro bullae decore gestarent."

¹³⁸ Servius *Aen.* 3, 437–8: "*Iunonis magna id est supernae; nam legimus Iunoni infernae dictus in sexto. Aut sicut supra dictum ideo 'magna'. Prece numen adora Iunoni cane vota libens cane autem de historia est; nam et bello Punico patrimi et patrimi cantaverunt Iunoni...*"

Seuraavan kerran lapset esiintyvät uskonnollisissa tehtävissä ja jälleen lepytysrituaalien pariina vuosina 207, 200 ja 190 eaa. Liviuksen (59 eaa.–17 jaa.) kuvaamina historiategoksessa *Ab urbe condita*.¹³⁹ Erityisesti vuonna 207 eaa. tapahtuneet lepytysrituaalit ovat tunnetuimpia esimerkkejä lepytystoimista, sillä Livius kuvaa niitä laajemmin kuin lepytystoimia yleensä. Toisen puunilaissodan tiimellyksessä ja poliittisten vaikeuksien vallitessa, oli selvää, että *pax deorum* oli uhattuna. Enteitä ilmestyikin paljon (kivisade, androgyynin lapsen löytyminen jne.), ja niitä lepyteltiin useaan otteeseen vuoden kuluessa. Täten *pontifex*-papit päättivät, että kolme kertaa yhdeksän neitoa (*ter novenae*¹⁴⁰ *virgines*) esittäisivät Livius Andronicuksen säveltämän hymnin. Tyttöjen harjoittellessa tätä hymniä Jupiter Statorin temppelillä Capitoliumilla, osui Aventinus-kukkulalla sijaitsevaan Juno Reginan temppeliin salamanisku. Tämä enne vaati lisätoimenpiteenä Juno Reginan lepyttelyä, johon ohjeita haettiin haruspekseltä, jotka olivat enteiden tulkintaan erikoistuneita pappeja. Lepytysrituaalina *matronae* toimittivat Juno Reginalle lahjan, ja tämän jälkeen uhrieläinten sekä Juno-veistosten johdolla kulki kulkue, johon osallistui *decemviri sacris faciundis* -papisto sekä 27 neitoa pitkissä kaavuissa laulamassa hymniä Juno Reginalle. Forumilla kohdalla kulkue pysähtyi, ja tytöt tekivät jonkinlaisen tanssiesityksen tömistellen jaloillaan ja kuljettaen köyttä käsistä käsiin. Tämän jälkeen kulkue jatkoi Juno Reginan temppelille, jossa *decemviri*-papit suorittivat uhrieläinten uhrausrituaalin, ja jumalattarelle lahjoitettiin kaksi tätä kuvaavaa veistosta.¹⁴¹

¹³⁹ Liv. 27, 37, 7–15; Liv. 31, 12, 6–10; Liv. 37, 3, 4–6.

¹⁴⁰ Kolme ja yhdeksän olivat molemmat merkityksellisiä ja pyhiä lukuja ja siten niistä juonnettu 27 oli suotuisa luku uskonnollisessa toiminnassa. Rosenberger 1998, 192.

¹⁴¹ Liv. 27, 37, 7–15: " ...*Decrevere item pontifices ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent. Id cum in Iovis Statoris aede discerent conditum ab Livio poeta carmen, tacta de caelo aedis in Aventino Iunonis Reginae; prodigiumque id ad matronas pertinere haruspices cum respondissent donoque divam placandam esse, aedilium curulium edicto in Capitolium convocatae quibus in urbe Romana intraque decimum lapidem ab urbe domicilia essent, ipsae inter se quinque et viginti delegerunt ad quas ex dotibus stipem conferrent. Inde donum pelvis aurea facta lataque in Aventinum, pureque et caste a matronis sacrificatum. Confestim ad aliud sacrificium eidem divae ab decemviris edicta dies, cuius ordo talis fuit: ab aede Apollinis boves feminae albae duae porta Carmentali in urbem ductae; post eas duo signa cupresseae Iunonis Reginae portabantur; tum septem et viginti virgines, longam indutae vestem, carmen in Iunonem Reginam canentes ibant, illa tempestate forsitan laudabile rudibus ingeniis, nunc abhorrens et inconditum, si referatur. Virginum ordinem sequebantur decemviri coronati laurea praetextatique. A porta Iugario vico in forum venerunt. In foro pompa constitit, et per manus reste data virgines sonum vocis pulsu pedum modulantes incesserunt. Inde vico Tusco Velabroque per Bovarium forum in clivum Publicium atque aedem Iunonis Reginae perrectum. Ibi duae hostiae ab decemviris immolatae et simulacra cupresseae in aedem inlata.*"

Ks. Levene 1993, 65–66.

Tämä Liviuksen katkelma on erityisen merkittävä sen vuoksi, että siinä mainitaan useampia enteitä, joiden lepytysrituaaleja mukautettiin tilanteen muuttuessa. Tyttökuoro on tässä yhteydessä selvästi keskeisessä asemassa jo alun perin, kun jumalia oli tarkoitus lepytellä yleisesti, ja myös sen jälkeen kuin lepyttely kohdistui lähinnä Juno Reginaan. Tämä on myös ensimmäinen tunnettu lepytysrituaali androgyynin enteen jälkeen.¹⁴² M-L. Hänninen tulkitsee artikkelissaan ”Juno Regina and the Roman Matrons” (1999) *matronien* toimittaman lahjoituksen Juno Reginalle varsinaiseksi lepytysrituaaliksi ja sitä seuranneen kulkueen *lustratioksi* eli puhdistusrituaaliksi.¹⁴³ Livius ei suoranaisesti mainitse tekstissään rituaalien tarkempaa tarkoitusta, eikä hän välttämättä omana aikanaan ymmärtänytkään parinsadan vuoden takaisia uskonnollisia tapoja tarpeeksi hyvin osatakseen selittää niiden tarkoituksen. Muissa lähteissä (erityisesti Obsequensilla) tyttökuorot toimivat kaupungin puhdistajina, joten on mahdollista, että tässäkin yhteydessä tytöillä voisi olla samanlainen tarkoitus. Tosin kyseisessä katkelmassa kulkue ja sen toiminta ovat selvästi monisäkeisempiä kuin muissa *lustratio*-kuvauksissa, ja toimet ovat suunnatut erityisesti vain Juno Reginalle.

Seuraavaksi lapset esiintyvät Liviuksella vuonna 200 eaa. selvästi toimien vuoden 207 eaa. kaavan mukaisesti, sillä yhtenä edeltävistä enteistä oli jälleen androgyynilapsi. Tällä kertaa lepytystoimista määräsi *Decemviri*-papisto tulkiten profetiaalista tietoa sisältäviä Sibyllan kirjoja. Jälleen 27 tyttöä (*virgines*) lauloi hymnin kulkiessaan läpi kaupungin lahjoittamaan lahjan Juno Reginan temppelille. Tällä kertaa hymnin oli säveltänyt Publius Licinius Tegula.¹⁴⁴ B. Macbain ehdottaa teoksessaan *Prodigy and Expiation: a study in religion and politics in Republican Rome* (1982), että vuoden 200 eaa. lepytysrituaalit olisivat olleet identtiset vuoden 207 eaa. kanssa ja pienet erot Liviuksen kuvauksissa johtuisivat tämän lähteentulkinnasta.¹⁴⁵

Livius mainitsee lasten lepytystehtävät viimeisen kerran vuonna 190 eaa. Tällä kertaa toimijoina on sekä tyttöjä että poikia. Tulkittuaan Sibyllan kirjoja *decemviri*-papisto

¹⁴² Rosenberger 1998, 195.

¹⁴³ Hänninen 1999, 41–42. Tarkemmin Juno Reginalle lepytysrituaaleissa ks. Schultz 2006, 33–37.

¹⁴⁴ Liv. 31, 12, 6–10: ”...*Decemviri ex libris res divinas easdem quae proxime secundum id prodigium factae essent imperarunt. Carmen praeterea ab ter novenis virginibus cani per urbem iusserunt donumque Iunoni reginae ferri. Ea uti fierent, C. Aurelius consul ex decemvirorum responso curavit. Carmen, sicut patrum memoria Livius, ita tum condidit P. Licinius Tegula.*” Ks. Levene 1993, 79.

¹⁴⁵ Macbain 1982, 9–10, 128; Levene 1993, 79. *Prodigia*-listojen kirjoittajien käyttämistä mahdollisista lähteistä ks. Rosenberger 2007, 294.

määräsi uhrauksen suoritettavaksi. Heidän lisäksi yölliseen uhraustehtävään osallistui kymmenen poikaa (*decem ingenui*) ja kymmenen tyttöä (*decem virgines*), joiden kaikkien molempien vanhempien tuli olla elossa (*patrimi matrimi*).¹⁴⁶ Samoista lepytystoimista kertoo myös Julius Obsequens (300-luvun puoliväli jaa.) mainiten vain lyhyesti kymmenen pojan (*decem pueri*), joilla oli vanhemmat elossa (*patrimi matrimi*), ja vastaavanlaisten tyttöjen (*totidem virgines*) suorittaneen *supplicatio*-rituaalin.¹⁴⁷ Näissä katkelmissa ei mainita mille jumaluudelle uhritoimitus tai *supplicatio* oli suunnattu, vaikka Liviuksen mainitsema yöllinen ajankohta viittaa mahdollisesti Dis Pateriin ja Proserpinaan.¹⁴⁸ Tämä saattaa vaikuttaa siihen miksi tässä yhteydessä lepyttäjinä toimivat poikkeuksellisesti sekä tytöt että pojat. Tällä kertaa lepytysrituaalia edeltäneenä enteenä ei myöskään ollut androgyynin lapsen löytymistä, mikä saattaa osaltaan vaikuttaa hieman erilaiseen menettelyyn kuin muissa maininnoissa lapsista lepyttelytoimissa.

Liviuksen kuvauksia lukiessa on tärkeää ymmärtää, että hänen historiateoksensa on osa keisari Augustuksen aikaista politiikkaa, jossa uskonnolliset innovaatiot verhottiin traditionaaliseksi. Tässä kontekstissa J. Liebeschuetzin teoksen *Continuity and Change in Roman Religion* (1979) mukaan Liviuksen uskonnonkuvausten oli tarkoitus antaa vastauksia hänen oman aikansa uskonnollisiin kriiseihin kuvaamalla vastaavia tilanteita, esimerkiksi huonojen enteiden lepyttelyä, tasavallan aikana. Enteet ja monet muut uskonnolliset tavat olivat muuttuneet tai menettäneet merkityksensä sisällissotien kaudella, ja uskonnon uudistaminen oli myös tarpeellista. Tässä tehtävässä Livius oli keskeisessä asemassa ja hän muun muassa arkaisoikin monia uskonnollisia tapoja, jotta niillä olisi Augustuksen aikana traditionaalisempi tausta.¹⁴⁹

Vuoden 190 eaa. jälkeen tulee usean vuosikymmenen tauko, ennen kuin lapset esiintyvät jälleen lepytysrituaaleissa. Obsequensin mukaan tämä tapahtui vuonna 133 eaa. ja Flegon Tralleislaisen mukaan vuonna 125 eaa. tai mahdollisesti 133 eaa., kuten

¹⁴⁶ Liv. 37, 3, 4–6: ”... *Supplicatio quoque earum religionum causa fuit quibus diis decemviri ex libris ut fieret ediderunt. Decem ingenui, decem virgines, patrimi omnes matrimique, ad id sacrificium adhibiti, et decemviri nocte lactentibus rem divinam fecerunt...*” Ks. Levene 1993, 88.

¹⁴⁷ Obs. 1: ”*Iunonis Lucinae templum fulmine ictum ita ut fastigium valvae deformarentur. In finitimis pleraque de caelo icta. Nursiae sereno nimbi orti et homines duo exanimati. Tusculi terra pluuit. Mula Reate peperit. Supplicatio per decem pueros patrimos matrimos totidem virgines habita.*”

¹⁴⁸ Dis Pater ja Proserpina olivat ktoonisia manalan jumalia, joille uhrattiin öisin esimerkiksi *ludi saeculares* -vuosisataisjuhlissa. Mm. Poe 1984, 59.

¹⁴⁹ Liebeschuetz 1979, 56–62.

Macbain esittää rituaalikäytäntöjen muutoksen perusteella.¹⁵⁰ Flegon Tralleislainen (100-luku jaa.) kuvailee teoksessaan *Περὶ θαυμασίων* ("Ihmeistä") katkelmaa Sibyllan kirjojen oraakkeliin lausunnoista, joissa annetaan ohjeita lepytykseen androgyynienteen sattuessa.¹⁵¹ Kokonaisuudessaan nämä ohjeet ovat melko pitkät ja moniosaiset ja ne sisältävät useamman maininnan lasten ja muun muassa *matronien* suorittamista tehtävistä. Katkelman alun mukaan lepytysrituaalit tulee ohjeen mukaan suunnata Cereelle ja Proserpinalle, mutta myös Juno Reginalle suoritetaan rituaaleja. Teksti sisältää muutamia aukkoja, mutta mitä luultavimmin 27 (lukumäärä ei ole aivan varma kadonneen kohdan vuoksi) neidon (παῖδας) kuului uhrata härkiä kreikkalaisten riittien mukaisesti kuolemattomalle jumalattarelle (Proserpinalle¹⁵²) siveellisesti ja puhtaasti.¹⁵³ Hieman myöhemmin neitojen kuului suorittaa kolminkertainen libaatio eli juomauhri, kun *matronat* olivat jo suorittaneet samanlaisen Cereelle. Tämän jälkeen pojat (κόροι) ja tytöt (παρθένοι) antavat lahjan, jonka saaja jää epäselväksi kadonneen kohdan vuoksi.¹⁵⁴ Muun muassa erilaisten uhrien jälkeen tytöt (προφερέστεραι) esittävät hymnin, jonka vastaanottaja on jälleen jäänyt epäselväksi.¹⁵⁵

Flegonin kuvauksessa tytöt toimivat uhraus- ja kuorotehtävissä, kun taas, tyttöjen ja poikien ryhmä toimii lahjan antajana. Molemmat lepyteltävinä olevat jumalat ovat naispuolisia ja heidät liitetään hedelmällisyyteen, kuten jossain määrin myös aiemmin mainittu Juno Regina. Aiemmasta poiketen uskonnollisissa tehtävissä toimi sekä tyttöjä että poikia, vaikka tehtävät ovat muuten melko samanlaisia ja jumaluudet naispuolisia.¹⁵⁶ Tämä voisi selittyä sillä, että tyttöjen ja poikien antaman lahjan

¹⁵⁰ Vuodesta 133 eaa. lähtien androgyynienteen jälkeisessä lepytysrituaalissa tyttökuoro oli keskeisessä asemassa. Tämän vuoksi Macbain ehdottaa Flegonin Sibyllan kirjojen tulkinnan sopivan paremmin jo vuoteen 133 eaa. North ehdottaa Sibyllan kirjojen sisällön muuttuneen hieman vuosien 207 eaa. ja 200 eaa. lepytysrituaalien ja vuoden 133 eaa. lepytysrituaalin välillä, vaikka keskeinen sisältö oli säilynyt samanlaisena. Macbain 1982, 129–135; North 2000, 102–104.

¹⁵¹ Phlegon *Mir.* 10.

¹⁵² Beard & North & Price tulkitsee kohdan viittaavan Proserpinaan. Tosin Macbain tulkitsee kohdan tarkoittavan Juno Reginaa. Beard & North & Price vol. II 1998, 179–181. Macbain 1982, 129–131.

¹⁵³ Phlegon *Mir.* 10, 16–18: "Παῖδας ὅσας πάρας εἶπα κέλευ Ἀχαιστὶ τὰ δῶ ἔρδειν Ἀθανάτην βασίλισσαν ἐπευχομένης θυέεσσιν Σεμνῶς καὶ καθαπῶς."

¹⁵⁴ Phlegon *Mir.* 10, 24–26, 29: "Προφρονέως δῶ ἄλλα Πλουτωνίδι τόσσα λαβοῦσαι Ὅσοι ἐν ἡλικίῃ νεοθηλέα θυμὸν ἔχουσιν, Νηπιαχοί...", "Θησαυρὸν δὲ κόροι καὶ παρθένοι ἔνθα φερόντων".

¹⁵⁵ Phlegon *Mir.* 10, 52: "Υμνεῖν [δῶ] αἶ κε γένει προφερέστεραι ὧσῶ ἐὼι λαοῖς".

¹⁵⁶ Ks. "Ceres", "Proserpina", *BNP*. Hännisen ja Schultzin mukaan Juno Regina ei varsinaisesti ollut hedelmällisyysjumalatar, vaikka tavallisesti Junoon liitettiin tämäkin aspekti. Hänninen 1999, 39, 44; Schultz 2006, 35–37.

kohteena olisikin ollut jokin muu jumaluus kuin Ceres tai Proserpina, sillä juuri vastaanottajan nimi ei ole säilynyt Flegonin teoksesta. Näin ollen olisi myös loogisempaa, että osassa tehtävissä toimi vain tyttöjä ja osassa sekä tytöistä että pojista koostuva ryhmä. On mahdollista, että tyttökuoro toimi tässä yhteydessä puhdistusrituaalissa, kuten tästä eteenpäin oli tapana, eikä kuoron toimintaa välttämättä suunnattu tietylle jumalalle.

Tyypillisin lapsia lepytysrituaaleissa kuvaava lähde on Julius Obsequensin *Liber Prodigiūm*, josta löytyy vuosien 190–92 eaa. välillä yhteensä kahdeksan eri tapausta, jossa lapset toimivat lepytystehtävissä. Ikävä kyllä Obsequensin kuvaukset lepytystoimista ovat yleensä erittäin lyhyitä, sillä hänen teoksensa päätehtävänä on nimensä mukaisesti toimia listana erilaisista enteistä. Enteet lueteltuaan Obsequens tyypillisimmin mainitsee vain yhdellä virkkeellä suoritettut lepytystoimet, jotka saattoivat yksinkertaisimmillaan olla kaupungin rituaalinen puhdistus eli *lustratio*, jonka suoritti 27 tytön kuoro.¹⁵⁷

Ensimmäistä, jo käsiteltyä, vuoden 190 eaa. katkelmaa lukuun ottamatta kaikissa Obsequensin lapsia sisältävissä roomalaisissa lepytysrituaaleissa toimii 27 (*viginti septem* tai *ter novenae*) tytön (*virgines*) kuoro. Rituaalit sijoittuvat vuosien 133–92 eaa. välille. Näistä katkelmista neljän mainitaan olleen *lustratioita* eli puhdistusrituaaleja ja tämän lisäksi yksi on kirjoitettu täsmälleen samalla kaavalla kuin muutkin puhdistusrituaalit, vaikka itse termi *lustratio* jääkin puuttumaan. Kaikissa näissä tapauksissa lepytystoimia edeltävänä enteenä on ollut ainakin yhden androgyynin lapsen löytyminen.¹⁵⁸ Tästä voi päätellä, että androgyynienteen jälkeen ainakin kyseisellä aikavälillä vakiintunut lepytystoimenpide oli yleensä *lustratio*, jonka suoritti nuorten neitojen kuoro. Macbainin mukaan nämä rituaalit seurasivat Flegonin kuvailemaa Sibyllan kirjojen ohjeistusta, vaikka Obsequens mainitseekin ohjeiden kattavista lepytystoimista vain tyttökuoron.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Obs. 27: "*Virgines ter novenae canentes urbem lustraverunt.*"; Obs. 34: "*...Virgines ter novenae in urbe cantarunt.*"; Obs. 36: "*...Virgines viginti et septem urbem carmine lustraverunt...*"

¹⁵⁸ Obs. 27: "*Virgines ter novenae canentes urbem lustraverunt.*"; Obs. 36: "*...Virgines viginti et septem urbem carmine lustraverunt...*"; Obs. 48: "*...Cupressea simulacra Iunonis Reginae posita per virgines viginti septem, quae urbem lustraverunt.*"; Obs. 53: "*...Virgines viginti septem carmen canentes urbem lustraverunt...*"; Sana *lustratio* puuttuu Obs. 34: "*...Virgines ter novenae in urbe cantarunt.*"

¹⁵⁹ Macbain 1982, 129–135.

Kahdessa hieman kattavammissa Obsequensin katkelmassa vuosilta 104 eaa. ja 99 eaa. lepytystoimet liittyvät Cereeseen ja Proserpinaan, joille tuotiin lahjoja tavanomaisen tyttökuoron esiintymisen lisäksi. Vuonna 99 eaa. Juno Reginalle lahjoitettiin lisäksi kaksi syressistä veistosta, mutta ei ole selvää suorittivatko kuoron tytöt tämänkin velvollisuuden.¹⁶⁰ Näissä katkelmissa ei mainita puhdistusrituaalia eikä androgyyniennettä eikä niitä ole kirjoitettu saman kaavan mukaisesti kuin muita Obsequensin kuvaamia lepytysrituaaleja. Macbainin mukaan on silti uskottavaa, että niitä edeltävänä enteenä olisi ollut androgyyni, joka näissä katkelmissa olisi vain jäänyt mainitsematta, sillä lepytysrituaalit vastasivat androgyynien jälkeisiä lepytystoimia juuri Flegonin kuvaamalla mallilla (Ks. yllä s. 53–55).¹⁶¹ On silti melko epäuskottavaa, että Obsequens olisi enteisiin keskittyneessä työssään jättänyt muutamassa kappaleessa yhden huomattavimmista enteistä mainitsematta. Ainoa selitys androgyynienteiden puuttumiselle voisi olla käsikirjoitustradition turmeltuneisuudessa. On myös mahdollista, että näiden vuosien enteet (maito- ja verisade, myrskyt, puhuvat eläimet, maanjäristys) nähtiin niin vakavina, että niitä lepyttelevät rituaalit haluttiin suorittaa tavallisesta poiketen.

Obsequens kuvailee, kuinka vuonna 97 eaa. androgyynin enteen jälkeen 27 tytön (*virgines*) kuoro puhdisti (*lustrare*) kaupungin, minkä yhteydessä toimitettiin jälleen kaksi syressistä veistosta Juno Reginalle.¹⁶² Kuvaus vastaa pitkälti Liviuksen kuvaamaa vuoden 207 eaa. lepytysrituaalia, vaikka tässä yhteydessä tyttöjen toimet onkin nimetty erikseen *lustratioksi*. Niinpä aiemmin mainittu Hännisen tulkinta vuoden 207 eaa. tyttökuorosta *lustratio*-rituaalina voi hyvinkin olla paikkaansa pitävä.

Viimeinen kuvaus lepytysrituaalista sijoittuu vuodelle 92 eaa. jolloin havaittiin muiden enteiden ohella kaksi androgyyniä lasta. Obsequens kuvaa lepytysrituaalien olleen moniosaiset, ja tällä kertaa kansa toi Cereelle ja Proserpinalle lahjoja 27 (*viginti septem*) tytön (*virgines*) kuoron puhdistuksessa (*lustrare*) kaupungin hymniä laulaen (*carmen canentes*).¹⁶³ Vuosien 97 ja 92 eaa. lepytysrituaalit tapahtuivat melko lähekkäin ja

¹⁶⁰ Obs. 43: "...*Aruspicum responso populus stipem Cereri et Proserpinae tulit. Virgines viginti septem dona canentes tulerunt...*"; Obs. 46: "...*Populus stipem, matronae thesaurum et virgines dona Cereri et Proserpinae tulerunt. Per virgines viginti septem cantitatum. Signa cupressea duo lunoni Reginae posita...*"

¹⁶¹ Macbain 1982, 131–135.

¹⁶² Obs. 48: "...*Cupressea simulacra Iunonis Reginae posita per virgines viginti septem, quae urbem lustraverunt...*"

¹⁶³ Obs. 53: "...*Populus Cereri et Proserpinae stipem tulit. Virgines viginti septem carmen canentes urbem lustraverunt...*"

melko samanlaisten enteiden jälkeen, joten on erikoista, että lepytystoimet kohdistuivat eri jumalille. Vuoden 92 eaa. jälkeen ei enää ilmene androgyynejä enteinä, eikä samanlaisia lapsia vaativia lepytysrituaaleja täten enää esiinny, vaan lepyttelykäytännöt muuttuivat.¹⁶⁴ Myös androgyynien asema roomalaisessa yhteiskunnassa muuttui, sillä heitä ei enää nähty huonoina enteinä vaan heitä jopa arvostettiin seksuaalisina kuriositeetteina jo ensimmäisen vuosisadan jaa. loppupuoleen mennessä, kuten Plinius vanhempi kuvailee.¹⁶⁵

Edellä mainittujen Roomassa toteutettujen kahdeksan lepytysrituaalin lisäksi Obsequens mainitsee myös lepyttelevän uhrirituaalin Cimolus-saarella vuonna 108 eaa., mikä Roomasta kaukaisen sijaintinsa vuoksi jää varsinaisen tutkimusaiheeni ulkopuolelle. Tässä yhteydessä 30 (*triginta*) vapaasyntyistä poikaa (*ingenii*) ja sama määrä tyttöjä (*virgines*), joilla oli molemmat vanhemmat elossa (*patrimi et matrimi*), suorittivat uhrirituaalin.¹⁶⁶ Tätä uhrirituaalia ei edeltänyt androgyynienne vaan kannibaalinen teko, mikä saattoi vakavuudeltaan vastata androgyyniä ja siksi lapsia tarvittiin lepyttelyyn. Lepyttäjinä toimi sekä tyttöjä että poikia, mikä ehkä oli sopiva lepytyskeino tässä poikkeuksellisessa enteessä, vaikka Obsequensin muussa aineistossa androgyynien ollessa enteenä lepytysrituaaleissa toimi vain tyttöjä.

Tasavallan aikaisissa lepytysrituaaleissa on nähtävissä selkeitä kaavoja. Kaikissa androgyyniennettä seuranneissa lepytyksissä, joissa varmasti toimi lapsia, toimi vain tyttökuoro, jonka tehtävänä luultavimmin oli *lustratio* eli puhdistusrituaali, vaikka tämä ei ilmenekään selvästi aivan kaikista lähteistä. Poikkeuksena ovat Flegonin tallentamat Sibyllan kirjojen kattavat ohjeet androgyynienteen jälkeiseen lepyttelyyn sekä tyttökuoron että erikseen tyttöjen ja poikien ryhmän erilaisiin lepytystoimiin. Näissä lepytysrituaaleissa lepyteltävinä oli myös aina naispuolisia jumalia, lähinnä Juno Regina, Ceres ja Proserpina. Yleensä tytöt toimivat yhdessä *matronien* kanssa, joten on luultavaa, että naispuoliselle jumalalle sopi paremmin naispuoliset lepyttelijät. Toimivathan *matronat* muutenkin naisjumalattarien kulteissa.¹⁶⁷ Juno Regina, joka oli yksi synnytyksen suojelusjumalista, on mahdollisesti nähty androgyynin syntymän

¹⁶⁴ Macbain 1982, 132; Liebeschuetz 1979, 57–58.

¹⁶⁵ Plin. 7, 3: "...Gignuntur et utriusque sexus quos Hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis..."

¹⁶⁶ Obs. 40: "Avis incendiaria et bubo in urbe visae. In laotomiis homo ab homine adesus. Ex Sibyllinis in insula Cimolia sacrificatum per triginta ingenuos patrimos et matrimos totidemque virgines..."

¹⁶⁷ Hänninen 1999; Schultz 2006; Staples 1998.

yhteydessä sopivaksi lepyteltäväksi jumalattareksi.¹⁶⁸ Tyttöjen roolia näissä lepytysrituaaleissa on selitetty sillä, että he ovat liminaalisempia, eivät vielä täysin aikuisia, eivätkä siten täysin maallisen maailman osia. Myös androgyynit olivat luonnoltaan liminaalisia, sillä he eivät oikein kuuluneet kumpaankaan binaariseen sukupuoleen. Näin ollen liminaalista ennettä lepyteltiin toisella liminaalisella ilmiöllä, lapsilla.¹⁶⁹ Androgyynit saattoivat lisäksi symboloida hedelmättömyyttä ja he olivat useimmiten lapsia, mikä myös saattoi vaikuttaa siihen, että lepyttäjinä toimi naisia ja tyttöjä, jotka olivat tavallaan terveellisen lapsuuden ja tavallisen äitiyden väli-
maastossa.¹⁷⁰

On tärkeää huomata, että tyttökuoroista puhuttaessa ei kertaakaan mainita heidän molempien vanhempien olevan elossa, vaan tämä mainitaan vain puhuttaessa lisäksi tai ainoastaan pojista. Tämä on hieman yllättävää, sillä tytöt toimivat yleensä juuri puhdistusrituaaleissa. Monet tutkijat ovat nähneet rituaaleissa toimivat lapset erityisen puhtaina juuri sen vuoksi, että heidän molemmat vanhempansa olivat elossa, eivätkä he täten olleet kokeneet kuolemaa, joka nähtiin rituaalisesti saastuttavana.¹⁷¹ Luulisi, että puhdistusrituaaleissa toimivien täytyisi olla erityisen puhtaita rituaalisesti, jotta he voisivat puhdistaa koko kaupungin asukkaineen. Olivatko tytöt siis olemukseltaan jotenkin muuten puhtaampia, jotta *patrimi et matrimi* -statusta ei tarvittu, vai oliko tämä status tässä yhteydessä aikalaisille itsestään selvä? Vai eikö tyttöjen kohdalla sillä ollut jostain syystä merkitystä, vaikka toisaalta esimerkiksi vestaalien yhteydessä sitä vaadittiin?

Roomalaisessa tasavallan aikaisessa uskonnossa esiintyneet tyttökuorot on yleensä nähty kreikkalaisen uskonnon vaikutuksena ja joskus jopa tarkoituksellisina sidoksina kreikkalaisiin tapoihin esimerkiksi kreikkalaisperäisten Sibyllan kirjojen yhteydessä.¹⁷² V. Rosenberger teoksessaan *Gezähmte Götter: das Prodigienwesen der Römischen Republik* (1998) esittää, että vuoden 207 eaa. lepytysrituaalissa kreikkalainen vaikutus

¹⁶⁸ Rosenberger 1998, 187. Toisaalta Hännisen ja Schultzin mukaan Juno Regina oli poliittisempi kuin Junon muut ilmentymät eikä täten liittynyt synnytykseen niin vahvasti. Joissain lepytyksissä Juno Reginaa ei myöskään lepytelty suoraan androgyynienteen jälkeen. Hänninen 1999, 44; Schultz 2006, 35.

¹⁶⁹ Rosenberger 1998, 192; Orlin 2010, 3–4.

¹⁷⁰ Hänninen 1999, 42–44; Schultz 2006, 35.

¹⁷¹ Mantle 2002, 105; Rawson 2003, 315; Vuolanto 2010, 148–149.

¹⁷² Rosenberger 1998, 187–188. Sibyllan kirjojen alkuperästä on jonkin verran keskustelua, sillä on esitetty, että ne saattaisivat olla myös peräisin Etruskeilta. Mm. Parke 1988, 195.

näkyä erityisesti siinä, että kulkueen reitti alkoi Apollon temppeliltä ja tytöt ja heidän esittämänsä köydenkuljetustanssi olivat keskeisessä roolissa.¹⁷³ Erityisesti hymnien esittämisen perinne on tulkittu kreikkalaisperäiseksi tavaksi, sillä itse hymni-sanakin tulee kreikan kielestä.¹⁷⁴ Kreikkalainen vaikutus korostui lisää, kun lepyttelyrituaalit alkoivat kohdistua Cereeseen ja Proserpinaan, jotka olivat alkuperältään vahvasti kreikkalaisia jumalattaria ja joiden kulttitoiminta Italian alueellakin keskittyi kreikkalaisille alueille, kuten Sisiliaan.¹⁷⁵ 200-luvulla ja 100-luvun alussa eaa. roomalainen uskonto saikin paljon kreikkalaisia vaikutteita, jotka olivat seurausta osittain yhtenäisemmästä hellenistisestä kulttuuripiiristä sekä Rooman vaikutuspiirin laajenemisesta.¹⁷⁶

Tyttöjen kuoroissa ja kulkueissa roomalaisissa kulteissa on todella paljon samoja piireitä kuin niiden kreikkalaisissa vastineissa, mutta nämä toimet esiintyivät yleensä täysin erilaisissa yhteyksissä kuin Kreikassa. Roomalaiset lepytysrituaalit eivät olleet säännöllisiä festivaaleja (*ludi saeculares* -vuosisataisjuhlia lukuun ottamatta), vaan tapauskohtaisia ja tytöt toimivat niissä koko yhteisön puolesta, mikä ei aina pitänyt paikkansa kreikkalaisissa tyttökuoroissa, jotka on tulkittu joissain tapauksissa myös siirtymäriiteiksi.¹⁷⁷ Vaikka näissä rituaalikäytännöissä olikin selvästi kreikkalaisia vaikutteita, tyttöjen uskonnolliset tehtävät pohjautuivat selvästi roomalaisiin tapoihin ja uskomuksiin.

Tyttökuorojen kreikkalaista alkuperää kuvaa myös muutama lähde, joissa lapset toimivat osana rituaalitoimintaa Keski-Italiassa Rooman kaupungin ulkopuolella. Dionysios Halikarnassolainen kuvailee Faleriin kylän perinteikästä Kreikan Argoksen Heran kultin mukaista Junon kulttia, jossa kreikkalaisen esikuvan mukaisesti toimi vain *matronia* ja neitoja. Tytöt toimivat sekä kuoroina (*χοροί τε παρθένων*), että yksittäiset tytöt korinkantajina, ”kanephoruksina” (*κανηφόρος*) valmistelemassa uhrirituaalia.¹⁷⁸ Dionysios Halikarnassolainen kuvaa teoksessaan vanhoja kulttitapoja, jotka ovat

¹⁷³ Rosenberger 1998, 187–196.

¹⁷⁴ Johnston 2004, 367.

¹⁷⁵ Ks. ”Ceres”, ”Proserpina”, *BNP*; Macbain 1982, 134; Schultz 2006, 36–37.

¹⁷⁶ Beard & North & Price 1998, 60–71.

¹⁷⁷ Dillon 2002, 211–215; Garland 2014, 219–220.

¹⁷⁸ Dion. Hal. *Ant.* 1, 21, 2: ”...καὶ τῶν θηηπολιῶν ὁ τρόπος ὁμοίος ἦν καὶ γυναῖκες ἱεραὶ θεραπεύουσαι τὸ τέμενος ἢ τε λεγομένη κανηφόρος ἀγνὴ γάμων παῖς καταρχομένη τῶν θυμάτων χοροὶ τε παρθένων ὑμνουσῶν τὴν θεὸν ᾠδαῖς πατρίοις...”

saaneet esikuvansa Kreikasta. Kuvattua rituaalia ei voi varmaksi ajoittaa, mutta nämä perinteikkäät kreikkalaiset tavat säilyivät pitkään, luultavammin tasavallan ajan lopulle, jolloin Dionysios Halikarnassolainen kirjoitti teoksensa. Korinkantajatytöt (κωνηφόροι) olivat tärkeä osa erityisesti ateenalaisen uskonnon *Panathenaia*-festivaaleja, joissa he kuljettivat koreissaan uhrausvälineitä alttarille.¹⁷⁹ Ainakin tällä sanavalinnalla halutaan viitata kreikkalaiseen taustaan tässäkin yhteydessä.

Ovidius (43 eaa.–17/18 jaa.) kertoo samasta toiminnasta *Amores*-runoteoksessaan, jossa kuvataan luultavimmin samaa Faleriin kylää, jonka Junolle omistettuja Argoksen mallin mukaisia ”kunniallisia” juhlia Ovidius itse todistaa. Juhlamiesten osana lapset (*pueri*), kenties vain pojat, yrittivät haavoittaa keihäin naarasvuolta, ja osuman saaja sai vuohen palkkiokseen. Joka vuotuisessa juhlakulkueessa Junon veistoksen edellä kulkivat nuorukaiset (*iuvenes*) ja pelokkaat tytöt (*timidae puellae*) pitkissä kaavuissa, jotka pyyhkivät tietä. Tyttöjen (*virgines*) hiukset oli koristeltu koruilla ja kreikkalaisen tavan mukaan he olivat pukeutuneet valkoisiin vaatteisiin kantaen pyhiä uhrilahjoja.¹⁸⁰ Vaikka Ovidius ja Dionysios Halikarnassolainen kuvaavat mahdollisesti saman Junon kultin toimia ja kirjoittivat teoksensa vain muutaman vuosikymmenen sisällä toisistaan, heidän kertomuksensa näistä uskonnollisista tavoista ovat melko erilaiset. Voi toki olla, että Ovidiuksen kuvaamat festivaalit eivät vastanneet täysin kultin arkista rituaalitoimintaa, jota Dionysios Halikarnassolainen taas pikemminkin kuvasi. Kreikkalaisille uskonnollisille toimille tyypillisempää oli lapsista vain tyttöjen osallistuminen tämän kaltaisiin kulttimenoihin, joten Ovidiuksen kuvauksen pojat saattavatkin olla jopa merkki kulttitoiminnan roomalaistumisesta.¹⁸¹ On mahdollista, että Dionysios Halikarnassolainen tulkitsi näitä rituaaleja vahvasti kreikkalaisista lähtökohdista käsin ja tämän vuoksi hän puhui tytöistä korinkantajina, vaikka nämä eivät olisikaan täysin vastanneet kreikankielisen termin mukaista toimintaa.

¹⁷⁹ *Panathenaia*-festivaalit ja niissä toimineet korinkantajat olivat Athenan kunniaksi eivätkä Junon kuten Faleriin roomalaisessa versiossa. Dillon 2002, 37–41.

¹⁸⁰ Ovid. *Am.* 3, 13: ”...nunc quoque per pueros iaculis incessitur index et pretium auctori vulneris ipsa datur.

Qua ventura dea est, iuvenes timidaeque puellae praevertunt latas veste iacente vias.

virginei crines auro gemmaque premuntur, et tegit auratos palla superba pedes:

more patrum Graio velatae vestibus albis tradita supposito vertice sacra ferunt...”

¹⁸¹ Dillon 2002, 37–72, 211–215; Garland 2014, 223; Golden 1990, 46–48.

Kaikki tasavallan aikaiset lepytysrituaalit eivät kuitenkaan pitäneet sisällään vain tyttökuorojen toimintaa vaan viidessä lähdeaineistoni katkelmassa mainitaan sekä tytöt että pojat. Varhaisimpaa toimintaa kuvaavat Serviuksen ja Macrobiuksen teokset on kirjoitettu suunnilleen kuusisataa vuotta kuvaamiensa tapahtumien jälkeen, joten niiden täsmällisyys on vähintäänkin kyseenalaista, eikä niissä kuvatakaan lepytystoimia tai edes ajankohtaa kovin tarkasti. Livius ja Obsequens taas kuvaavat samaa vuoden 190 eaa. lepytysrituaalia, jossa toimi kymmenen poikaa ja sama määrä tyttöjä. Kyseisen vuoden lepytysrituaali onkin ainoa varma tapaus, jossa sekä tytöt että pojat toimivat lepyttäjinä. Tämän lisäksi vain Flegonin kuvaamissa Sibyllan kirjojen ohjeissa mainitaan tyttöjen ja poikien yhdessä lahjoittama uhrilahja, mutta ei ole selvää toimittiinko täysin näiden ohjeiden mukaisesti. Obsequensin mainitsemisessa Cimolus-saarella tapahtuvissa uhrirituaaleissa toimi myös tyttöjä ja poikia.

Mikä teki siis vuoden 190 eaa. lepytystoimista ja Cimolus-saaren rituaalista poikkeukselliset? Kummassakaan näissä ei ollut androgyyniä edeltävänä enteenä, eivätkä lapset toimineet kuorona, vaan osallisina uhrirituaalissa. Molemmissa tapauksissa ohjeet lepyttelyyn olivat tulleet Sibyllan kirjoista. Flegon mainitsee otteessaan Sibyllan kirjoista tytöt ja pojat antamassa yhdessä uhrilahjaa, joten ehkä nämä tapaukset olivat ohjeiden mukaisia. Oletettavasti uhrirituaalien yhteydessä toimi perinteisemmin tyttöjä sekä poikia, kun taas puhdistusrituaaleissa pelkästään tyttöjä. Vuolanto esittääkin vain tyttöjen toimineen lepytysrituaaleissa, kun edeltävä enne oli luonteeltaan yhteisön hedelmällisyyttä uhkaava, kuten androgyynienteiden tapauksissa. Tytöt pystyivät tulevana äiteinä ilmeisesti paremmin turvaamaan yhteisön hedelmällisyyden, kun taas toimiessaan yhdessä pojat ja tytöt edustivat koko yhteisöä. Tyttöjen rituaalisen puhtauden vaatimukset olivat poikia tiukempia ja siksi neitsyttytöt olivat sopivimpia puhdistustehtäviin.¹⁸² Näin ollen tytöt ja pojat edustivat uhrirituaaleissa koko yhteisöä ja tytöt taas saattoivat tulevana äiteinä toimia paremmin puhdistusrituaaleissa.

Enteitä seuranneiden lepytysrituaalien loppuessa vähitellen tasavallan ajan lopulla, jumalten lepyttely sai uusia muotoja ja säilyi täten yhä keskeisenä piirteenä roomalaisessa uskonnossa. Poikkeuksellisesti keisarikaudelta löytyy yksi tapaus

¹⁸² Vuolanto 2010, 145, 150.

lepytysrituaalista, jossa toimi lapsia. Rituaali seurasi kaoottista poliittista tilannetta, joka mahdollisesti koettiin huonona enteena. Tapaus sijoittuu vuoteen 271 jaa. ja on itse asiassa yksi myöhäisimmistä lasten toimintaa roomalaisessa virallisessa kultissa kuvaavista lähteistä, jonka olen löytänyt. *Historia Augustan Aurelianus*-osiossa kuvataan keisari Aurelianus (270–275 jaa.) aikaa, jolloin vandaalit olivat hyökänneet Pohjois-Italiaan ja Roomassa tapahtui mellakoita jatkuvien sotien vuoksi. Pelokkaissa tunnelmissa Roomassa päädyttiin jopa tulkitsemaan tällöin jo ikivanhoja Sibyllan kirjoja. Niiden ohjeiden mukaisesti kaupunki puhdistettiin pontifeksien johdolla ja lapsia (*pueri*), joiden molemmat vanhemmat olivat elossa (*patrimi matrimique*), kehoitettiin laulamaan hymni (*carmen indicite*).¹⁸³

Historia Augustassa kuvattu puhdistusrituaali on poikkeuksellinen, mikä tiedostettiin selvästi jo teoksen kirjoitusaikana. Sibyllan kirjat olivat menettäneet asemaansa roomalaisessa uskonnossa keisarikaudella, ja vasta 200-luvun lopun sekasortoiset olosuhteet saivat roomalaiset jälleen tukeutumaan niihin. Lepytys- ja puhdistusrituaalit olivat muuten keisarikaudella korvautuneet erilaisilla juhlilla ja kisoilla, jotka huolehtivat keisarin ohella myös roomalaisten jumalsuhteesta.

4.2 *Ludi saeculares* -vuosisataisjuhlat

Perinteen mukaan *ludi saeculares* -vuosisataisjuhlat saivat syntynsä juuri perustetussa Romuluksen aikaisessa Roomassa vallinneen tautiepidemian seurauksena.¹⁸⁴ Varhaisimmat historialliset vuosisataisjuhlat ajoittuvat kuitenkin tuoreimman tutkimuksen perusteella luultavimmin vuoteen 358 eaa. Ajoitus on mahdollinen myöhemmissä juhlissa esiintyneen runon yksityiskohtien ja kyseisenä vuonna sattuneen ruttoepidemian perusteella.¹⁸⁵ Etenkin tasavallan ajalla vuosisataisjuhlat liittyivät

¹⁸³ *Hist. Aug. Aur.* 19, 6: "...agite igitur, pontifices, qua puri, qua mundi, qua sancti, qua vestitu animisque sacris commodi, templum ascendite, subsellia laureata construite, velatis manibus libros evolvite, fata rei publicae, quae sunt aeterna, perquirite. patrimis matrimisque pueris carmen indicite..."

¹⁸⁴ Juhlien tarunhohtoinen perustaja oli Valesius, joka toivoi jumalilta lastensa tervehtymistä, minkä tapahduttua hän järjesti kolmipäiväiset juhlat rituaaleineen. Antiikin auktorit listaavat lisäksi muita varhaisia vuosisataisjuhlia, mutta niiden historiallisuus on kyseenalaista. Zos. 2, 1–7; Val. Max. 2, 4, 5; Cens. 17, 7–13.

¹⁸⁵ Forsythe 2012, 55–57. Antiikissa ja aiemmassa tutkimuksessa tarkan vuoden ajateltiin olevan 348 eaa. Poe 1984, 67. Monet tutkijat ovat pitäneet seuraavia, vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlia ensimmäisinä varmasti historiallisina juhlina. Parke 1988, 192. Vuotta 358 eaa. edeltävistä oletetuista vuosisataisjuhlista ks. Forsythe 2012, 49–52.

selvästi erilaisiin lepytysrituaaleihin, joista ne olivat ilmeisesti saaneet mallin juhlien rituaaleihin.¹⁸⁶ Muuten tasavallan aikaisista vuosisataisjuhlista on kuitenkin säilynyt vain niukasti tietoa. On luultavaa, että juhlat eivät olleet säännöllisiä eivätkä kulkeneet nimellä *ludi saeculares* ennen vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlia. Tällöin roomalaiset olivat juuri kokeneet ruttoepidemian ja pahan meritaistelutappion Drepanassa, minkä vuoksi vaadittiin poikkeuksellisia lepytystoimia.¹⁸⁷ Tämän jälkeen juhlia oli tarkoitus nimensä mukaisesti juhlia säännöllisesti suunnilleen sadan vuoden välein, mikä juontui etruskeilta peräisin olevasta *saeculumin* käsitteestä, joka merkitsi pisintä mahdollista ihmisikää. Ajatuksena oli, että jokainen saattoi kokea elämänsä aikana vain yhden vuosisataisjuhlat, joiden tarkoituksena oli lepytellä jumalia ja puhdistaa valtio uutta alkavaa aikakautta varten.¹⁸⁸ Viimeiset tasavallan aikaiset *ludi saeculares* -juhlat järjestettiin vuonna 146 eaa.¹⁸⁹

Keisarikaudella vuosisataisjuhlat saivat aivan uudenlaisia merkityksiä. Keisari Augustus järjesti juhlat vuonna 17 eaa. ja ilmeisesti uudisti koko juhlien olemuksen, sikäli kuin tasavallan aikaisten juhlien vähäisten lähteiden perusteella voi verrata. Aiemmat *ludi saeculares* -juhlat ja niiden edeltäjät oli järjestetty manalan jumalten Dis Paterin ja Proserpinan kunniaksi, mutta Augustuksen myötä juhlien keskiöön nousivat erilaiset hedelmällisyyteen liittyvät jumalat. Augustus käytti uskonnollisia tapoja oman politiikkansa välineenä ja hänen järjestämänsä *ludi saeculares* -juhlat ovat selkein esimerkki tästä.¹⁹⁰ Muut keisarikaudella järjestetyt vuosisataisjuhlat järjestettiin pitkälti Augustuksen antaman mallin mukaan, mutta aina mukauttaen ne niitä järjestävän keisarin politiikkaan. Seuraavat juhlat pidettiin jo vuonna 47 jaa., kun keisari Claudius juhlisti pikemminkin Rooman kaupungin kahdeksatta sataa syntymäpäivää. Tämän jälkeen *ludi saeculares* -juhlat olivat vuonna 88 jaa., kun Domitianus juhlisti *saeculumin* kulumista Augustuksen vuosisataisjuhlista. Vuonna 204 Septimius Severus

¹⁸⁶ Forsythe 2012, 67. Toisaalta Poe esittää, että varhaiset vuosisataisjuhlat olisivat myös vaikuttaneet lepytysrituaaleihin, mikä näkyisi etenkin vuosien 207 eaa. ja 200 eaa. lepytysrituaaleissa. Poe 1984, 60–63.

¹⁸⁷ Vuosisataisjuhlien varhaisemmat juhlinnat kulkivat nimellä *ludi Tarentini*, joka viittaisi Tarentumin alueeseen, jossa juhlia vietettiin. Juhlat saatettiin tätä ennen järjestää vain tarvittaessa, sillä ne olivat yksi Sibyllan kirjojen suosittelamista lepytysrituaaleista. Forsythe 2012, 52, 55, 60–62; Coarelli 1993, 214–229; Beard & North & Price 1998, 71–72.

¹⁸⁸ Forsythe 2012, 52–54. *Saeculumin* pituudesta oli keskustelua jo antiikissa, osa esittää sen alun perin tarkoittaneen vuosisataa, mutta etenkin Augustuksen ajalta eteenpäin sen esitettiin tarkoittavan 110 vuoden aikaväliä. Cens. DN 17, 1–13.

¹⁸⁹ Forsythe 2012, 67–68.

¹⁹⁰ Forsythe 2012, 54, 66–67, 69–76; Beard & North & Price 1998, 202–205; Feeney 2003, 106–109.

järjesti omat vuosisataisjuhlansa vakiinnuttaen valta-asemansa. Myös vuosina 148 ja 248 järjestettiin vuosisataisjuhlat, jotka noudattivat pikemminkin Claudiuksen esimerkkiä Rooman syntymäpäivän juhlimisesta.¹⁹¹

Keisarikauden aikaisista *ludi saeculares* -juhlista on säilynyt tasavallan aikaisiin juhliin verrattuna paljon lähdemateriaalia, mutta tämä ei koske kaikkia vuosisataisjuhlia. Parhaiten materiaalia on säilynyt Augustuksen vuosisataisjuhlista, joista on säilynyt niin kirjallisia, numismaattisia kuin piirtokirjoituslähteitäkin, samoin kuin myös Septimius Severuksen juhlista pienemmässä määrin. Claudiuksen vuosisataisjuhlista on taas säilynyt tietoa todella niukasti ja Domitianuksen juhlista lähinnä vain numismaattista aineistoa. Vähäisetkin lähteet kuitenkin sopivat hyvin Augustuksen vuosisataisjuhlien antamaan malliin, joten on uskottavaa, että juhlien kaava oli melko vakiintunut.¹⁹² Muutamissa keisarikauden aikaisissa vuosisataisjuhlissa esiintyi myös varmasti lapsikuoro, vaikka onkin mahdollista, että tämä malli juonsi juurensa jo tasavallan aikaisiin juhliin.

Lähteiden vähäisyyden vuoksi ei kuitenkaan ole täysin varmaa toimiko tasavallan aikaisissa *ludi saeculares* -juhlissa varmasti lapsia. Tästä huolimatta Pseudo-Acron (n. 200-luku jaa.) kuvailee, että jo vuonna 249 eaa. lapsikuoro olisi ollut osa vuosisataisjuhlia.¹⁹³ Kommentoidessaan Horatiuksen kirjoittamaa *Carmen Saeculare* -hymniä Pseudo-Acron esittää vastaavanlaisen hymnin olleen käytössä jo vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlissa ylhäisten vanhempien lasten (*nobilium liberi*) laulamana Capitolium-kukkulalla. Pseudo-Acronin mukaan lapsikuoro esiintyi Sibyllan kirjojen antamissa ohjeissa, jotka sanelivat lisäksi juhlamenot Dis Paterille ja Proserpinalle.¹⁹⁴ Pseudo-Acron on kuitenkin ainoa antiikin auktori, joka kuvailee lapsikuoron esiintymistä tasavallan aikaisissa vuosisataisjuhlissa, joista lähdeaineisto on muutenkin niukkaa. Lähteiden yleisen vähäisyyden vuoksi on toisaalta täysin uskottavaa, että lapsikuoroistakaan ei löydy muita mainintoja.

¹⁹¹ Beard & North & Price 1998, 206.

¹⁹² Beard & North & Price 1998, 206; Poe 1984, 67–68.

¹⁹³ Helenius Acronin (n. 200-luku jaa.) nimiin on attribuoitu muun muassa kommentaari Horatiuksen teoksista, vaikka kirjoittajan identiteetti ei ole aivan varma. Tämän vuoksi termi pseudo on tarpeellinen etuliite.

¹⁹⁴ Pseud. Acr. Hor. *carmen saec.* 8: "...*Hoc etiam idem libri iusserunt, ut nobilium liberi in Capitolio hoc carmen cantarent.*"

Lasten mahdollista osallistumista tasavallan aikaisiin vuosisataisjuhliin tukevat myös G. Forsythe teoksessaan *Time in Roman Religion* (2012) sekä J. Poe artikkelissaan ”The Secular Games, the Aventine and the Pomerium in the Campus Martius” (1984). Forsythe esittää olevan mahdollista, että vuoden 207 eaa. lepytysrituaalin jälkeen lapsitai tyttökuoro olisi ollut vakiintunut käytäntö ja siten ollut käytössä ainakin 146 eaa. vuosisataisjuhlissa. Tätä päätelmää tukee tasavallan aikaisten vuosisataisjuhlien samankaltaisuus lepytysrituaalien kanssa, sillä nämäkin järjestettiin alun perin vain huonojen enteiden jälkeen.¹⁹⁵

Poen mukaan taas vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlat olisivat voineet toimia esikuvana tämän jälkeisille androgyynienteiden lepytysrituaaleille. Täten muun muassa malli lapsikuorosta *ludi saeculares* -juhlissa juontaisikin juurensa vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhliin. Hän tukee väitettään rituaalien ja kohteina olevien jumalten samankaltaisuudella. Poen mielestä on joka tapauksessa selvää, että lepytysrituaalit ja vuosisataisjuhlat vaikuttivat toisiinsa. Muut tasavallan aikaiset lapsikuorot ovat lähteiden perusteella koostuneet vain tytöistä, ja Poe esittääkin, että näin olisi ollut myös tasavallan aikaisissa vuosisataisjuhlissa.¹⁹⁶ Sekä lepytysrituaalit että vuosisataisjuhlat juonsivat juurensa Sibyllan kirjojen antamiin ohjeisiin, joten yhteinen alkuperä tukee lisäksi Poen ja Forsythen näkemyksiä. Tiedettävästi vuoden 249 *ludi saeculares* -juhlat olivat ensimmäiset vuosisataisjuhlat, jotka järjestettiin Sibyllan kirjojen määrääminä, joten on täysin mahdollista, että kirjat määräsivät juuri tässä yhteydessä lapsikuoron osaksi juhliä.¹⁹⁷ Poen näkemystä tukee Pseudo-Acronin kuvaus vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlien lapsikuorosta mikä puoltaa sitä, että juuri nämä juhlat saattoivat tuoda lapset esiin roomalaisessa uskonnossa. Tyttökuorot olivat kuitenkin melko yleinen ilmiö tasavallan aikaisessa Roomassa, joten miksei näin olisi ollut myös *ludi saeculares* -juhlissa?

Ludi saeculares -juhlien kuvataan lepytysrituaalien tavoin juontavan juurensa Sibyllan kirjojen ohjeisiin, jotka ovat säilyneet meille Zosimuksen (vaikutti n. 490–510 jaa.) ja Flegon Tralleislaisen välittämänä. Zosimus kuvailee historiateoksessaan *Ἰστορία Νέα* ylipäätään tarkasti *ludi saeculares* -juhlien historiaa ja taustaa. Hän käy päivä kerrallaan

¹⁹⁵ Forsythe 2012, 66–67.

¹⁹⁶ Poe 1984, 60–65.

¹⁹⁷ Parke 1988, 192.

läpi juhlien kulkua ja viimeisen päivän kohdalla hän kuvaa 27 pojan (παῖδες) ja tytön (παρθένου), joiden molemmat vanhemmat olivat elossa (ἀμφιθαλεῖς), laulaneen hymnejä ja puhuneen kreikaksi ja latinaksi.¹⁹⁸ Juhlien kuvailun jälkeen Zosimus esittää Sibyllan kirjojen antamat ohjeet juhlien pitoon. Tässä yhteydessä Apollolle suoritetun uhrin jälkeen tytöt (κόραι) ja pojat (κούροι) esittivät latinalaisia hymnejä. Sibyllan ohjeiden mukaan tyttöjen (κόραι) ja poikien (παῖδες) piti olla erillään (χωρίς) sekä lasten molempien vanhempien täytyi olla elossa (ἀμφιθαλής).¹⁹⁹

Flegonin melko samankaltaisen kuvailun mukaan Sibylla kehotti Apollolle ja Latonalle suoritetun uhritoimituksen jälkeen poikien ja tyttöjen laulavan vuosisataisjuhlissa latinalaisen hymnin ja hän korostaa myös tyttöjen kuoron ja poikien kuoron olleen erilliset (χωρίς δὲ κόραι χορὸν αὐταὶ ἔχοιεν καὶ χωρὶς παίδων ἄρσιν στόχους) ja lasten molempien vanhempien olleen elossa (ἀμφιθαλής).²⁰⁰ Molemmissa katkelmissa tyttöjen ja poikien kuvaillaan toimineen erillisissä kuoroissa, mutta tätä ei perustella mitenkään. Ehkä oli tarkoituksena, että kuorojen esitys toimi jonkinlaisena vuoropuheluna tai että vain toinen kuoro lauloi toisille jumalille ja toinen toisille, esimerkiksi jumalten sukupuolen mukaan. Flegonin ja Zosimuksen kuvaukset Sibyllan kirjojen ohjeista ovat niin samanlaiset, että on selvää, että kirjoittajat ovat käyttäneet samoja lähteitä, jotka luultavimmin olivat alkuperäiset Sibyllan kirjat.

Kuten aiemmin ilmeni, vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlat olivat luultavimmin ensimmäiset juhlat, jotka toteutettiin Sibyllan kirjojen ohjeiden mukaan. Toisaalta Augustus ilmeisesti muokkasi Sibyllan kirjojen ohjeita ennen omia vuosisataisjuhliiaan vuonna 17 eaa., joten ei ole varmaa kuinka paljon nämä myöhemmät Sibyllan kirjojen

¹⁹⁸ Zos. 2, 5: "ἡμέρα δὲ τρίτη ἐν τῷ κατὰ τὸ Παλάτιον Ἀπόλλωνος ἱερῷ τρεῖς ἐννέα παῖδες ἐπιφανεῖς μετὰ παρθένων τοσοῦτων, οἱ πάντες ἀμφιθαλεῖς, ὅπερ ἐστὶν ἀμφοτέρους τοὺς γονεῖς ἔχοντες περιόντας, ὕμνους ἄδουσι τῇ τε Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων φωνῇ καὶ παιᾶνας, δι' ὧν αἱ ὑπὸ Ῥωμαίους σφύζονται πόλεις."

¹⁹⁹ Zos. 2, 6: "Καὶ ἀειδόμενοι τε Λατῖνοι παιᾶνες κούροισι κόρησί τε νηὸν ἔχοιεν ἀθανάτων. χωρὶς δὲ κόραι χορὸν αὐταὶ ἔχοιεν καὶ χωρὶς παίδων ἄρσιν στόχους, ἀλλὰ γονήων πάντες ζώντων, οἷς ἀμφιθαλής ἔτι φύτλη."

²⁰⁰ Phlegon *Mir.* 37, 5, 2–4: "...Καὶ ἀειδόμενοι τε Λατῖνοι παιᾶνες κούροισι κόρησί τε νηὸν ἔχοιεν ἀθανάτων. Χωρὶς δὲ κόραι χορὸν αὐταὶ ἔχοιεν καὶ χωρὶς παίδων ἄρσιν στόχους, ἀλλὰ γονήων πάντες ζώντων, οἷς ἀμφιθαλής ἔτι φύτλη..."

ohjeiden kuvaukset muistuttavat tasavallan aikaisia ohjeita.²⁰¹ Jos Zosimuksen ja Flegonin kuvaamien Sibyllan kirjojen ohjeiden oletetaan olleen Augustuksen aikana muokattujen ohjeiden mukaisia, on uskottavaa, että ainakin hänen vuosisataisjuhlansa seurasivat näitä ohjeita. Meille ei kuitenkaan ole tietävästi säilynyt alkuperäisiä Sibyllan kirjojen ohjeita, joten ei ole varmaa kuinka samankaltaisia tasavallan aikaiset vuosisataisjuhlat mahdollisesti olivat. On hyvin mahdollista, että tasavallan aikaisen perinteen mukaisesti alkuperäisissä ohjeissa olisi ollut vain tyttöjen kuoro, mikä olisi sopinut muuhun sen aikaiseen perinteeseen.

Viimeisistä tasavallan aikaisista vuosisataisjuhlista vuodelta 149 tai 146 eaa. ei ole säilynyt minkäänlaista viitettä lasten osallisuudesta, eikä juhlista ole säilynyt materiaalia muutenkaan paljoa.²⁰² Voi toki olettaa, että ne muistuttivat edellisiä vuoden 249 eaa. vuosisataisjuhlia. Lasten osallistumisesta Augustuksen järjestämiin vuoden 17 eaa. *ludi saeculares* -juhliin ei ole epäilystäkään, sillä ne ovat niin hyvin dokumentoidut. Tärkeimpänä aikalaislähteenä on tietysti vuosisataisjuhlien tapahtumat ikuistava piirtokirjoitus, joka on löydetty läheltä juhla-aluetta Mars-kentältä. Erinäiset kirjalliset ja numismaattiset lähteet ovat olleet avuksi piirtokirjoituksen tulkinnessa ja kontekstoinnissa. Tekstissä kuvataan päivä kerrallaan vuosisataisjuhlien menoja ja rituaaleja. Kolmantena päivänä Apollolle ja Dianalle suoritetun uhrirituaalin jälkeen 27 määrättyä poikaa (*pueri quibus denuntiatum erat*), joiden molemmat vanhemmat olivat elossa (*patrimi et matrimi*) ja vastaavanlaiset tytöt (*totidem puellae*) lauloivat hymnin Palatium-kukkulalla. He toistivat saman tämän jälkeen vielä Capitolium-kukkulalla. Hymnin mainitaan olleen Quintus Horatius Flaccuksen säveltämä.²⁰³ Tätä katkelmaa ennen lapsikuoro mainitaan aiemmin piirtokirjoituksen melko alussa, mutta tältä osin teksti on todella fragmentaarista eikä tarkkaa kontekstia ole mahdollista selvittää.²⁰⁴

Kaiken kaikkiaan vuoden 17 eaa. vuosisataisjuhlia kuvaava piirtokirjoitus muistuttaa lapsia kuvaavalta kohdaltaan melko paljon tasavallan aikaisia lepytysrituaalien

²⁰¹ Parke 1988, 192, 210–211; Beard & North & Price 1998, 201–205.

²⁰² Laskelmien ja auktureiden mukaan vuosisataisjuhlia vietettiin vuonna 149, mutta monet tutkijat ovat sitä mieltä, että historiallisten tapahtumien valossa varsinaiset juhlat olivat vasta vuonna 146 eaa. Mm. Forsythe 2012, 67–68; Beard & North & Price 1998, 110–111.

²⁰³ *AE* 2002, 192; *CIL* 32323, 135–142; Pighi 1965, comm. lud. quint. s.107–119: "...*Sacrificioque perfecto pueri [X]XVII quibus denuntiatum erat patrimi et matrimi et puellae totidem / carmen cecinerunt. Eo[dem]que modo in Capitolio. / Carmen composuit Q(uintus) Hor[at]ius Flaccus...*"

²⁰⁴ *CIL* 32323, 20–21.

kuvauksia tyttökuoroista esimerkiksi Obsequensilla.²⁰⁵ Obsequens kuitenkin kirjoitti teoksensa vasta 300-luvulla jaa., joten on mahdollista, että hän on nähnyt *ludi saeculares* -piirtokirjoitukset Marskentällä ja saanut niistä vaikutteita kirjoitustyyliinsä. Toisaalta *ludi saeculares* -juhlat olivat käytännössä vain yksi lepytysrituaalien tyyppi, joten samankaltaisuudet käytännöissä ja niiden kuvailussa ovat todennäköisiä.

Ensimmäistä kertaa lähdemateriaali kuvaa, mitä lapset ovat tarkalleen ottaen laulaneet esiintyessään julkisesti, sillä Quintus Horatius Flaccuksen (65–8 eaa.) kirjoittama hymni, *Carmen Saeculare*, on säilynyt kokonaisuudessaan. Tätä runoteosta on tulkittu ja analysoitu useaan otteeseen suhteessa Augustuksen politiikkaan, jonka väline se on varmasti ollutkin. Hymni on suunniteltu lasten laulamaksi, mikä välittyy vahvasti sen sisällössäkkin ja vahvistaa sen sanomaa. Heti hymnin alussa osoitetaan sen olevan Phoebuksen (Apollon) ja Dianan kunniaksi, ja tämä vaikutelma vahvistuu toistuvasti läpi hymnin.²⁰⁶ Seuraavaksi kuvataan Sibyllan kirjojen ohjeistaneen valittujen tyttöjen (*virgines lectae*) ja puhtaiden poikien (*pueri casti*) laulavan hymnin Roomalle suopeille jumalille.²⁰⁷ Hymnissä puhutaan yleisesti koko Rooman puolesta monikon ensimmäisessä persoonassa. Täten lapset edustivat tehtävässään koko Roomaa. Teoksen puolivälissä lasten rooli nousee taas esiin, kun Apolloa kehoitetaan kuuntelemaan laulavien poikien (*pueri*) rukouksia (*supplices*) ja Dianaa kuuntelemaan tyttöjä (*puellae*).²⁰⁸ Lopuksi Roomalle suotuisten pyyntöjen jälkeen kuorolaiset vievät koteihinsa toiveikkuuden pyyntöjen toteutumisesta. Kuoro kuvataan vielä harjaantuneeksi tai harjoitelleeksi (*doctus*) ylistämään (*dicere laudes*) Dianaa ja Phoebusta (Apolloa).²⁰⁹

²⁰⁵ Esim. Obs. 1: "... *Supplicatio per decem pueros patrimos matrimos totidem virgines habita.*"

²⁰⁶ Putnam 2000, 51–52; Feeney 2003, 109–112.

²⁰⁷ Hor. *Carmen Saec.* 1–8: "*Phoebe silvarumque potens Diana, lucidum caeli decus, o colendi semper et culti, date quae precamur tempore sacro, quo Sibyllini monuere versus virgines lectas puerosque castos dis, quibus septem placuere colles, dicere carmen...*"

²⁰⁸ Hor. *Carmen Saec.* 33–36: "...*condito mitis placidusque telo supplices audi pueros, Apollo; siderum regina bicornis, audi, Luna, puellas...*"

²⁰⁹ Hor. *Carmen Saec.* 73–76: "...*haec lovem sentire deosque cunctos spem bonam certamque domum reporto, doctus et Phoebi chorus et Dianae*"

Tätä aiempia tiedettyjä lapsikuoron esittämiä hymnejä ovat vuoden 207 ja 200 eaa. lepytsrituaaleissa esitetyt Livius Andronicuksen ja Publius Licinius Tegulan säveltämät hymnit.²¹⁰ Näiden hymnien, eikä muidenkaan lasten esittämien hymnien sisällöstä kuitenkaan tiedetä mitään. Ennen Horatiuksen tuotantoa vain Catullukselta (n. 84–54 eaa.) on säilynyt runoteos, jossa lapset esittävät hymnin Dianalle, tämän äidille Latonalle sekä synnytyksiä suojelevalle Juno Lucinalle. Mahdollisesti Catulluksen teos on vain osa hänen runokokoelmaansa, eikä lapsikuoro ole välttämättä ikinä esittänyt hymniä. Catullus kuvailee Dianan suojeleuksessa (*Dianae in fide*) olevien puhtaiden tyttöjen ja poikien (*puellae et pueri integri*) laulavan Dianan kunniaksi.²¹¹

Samaa linjaa jatkaa myös Horatiuksen varhaisemmasta tuotannosta löytyvä oodi, jossa hän kehottaa tyttöjä (*virgines*) laulamaan Dianalle ja poikia (*pueri*) Cynthiukselle (Apollolle) ja Latonalle, jotta sodat ja kurjuudet lakkaisivat vaivaamasta kansaa ja sen johtajaa Caesaria (Augustusta) ja siirtyisivät pikemminkin Rooman vastustajille.²¹² Ilmeisesti Horatiuksen oodissaan kuvaama kuoro oli jakautunut kahtia tyttöjen ja poikien kuoroon, kuten aiemmin mainituissa Sibyllan kirjojen ohjeissakin suositeltiin vuosisataisjuhliä varten.²¹³ Tätä aiemmat lepytsrituaaleissa esiintyneet lapsikuorot (käytännössä tyttökuorot) esittivät hymninsä yleensä Dis Paterille, Proserpinalle tai

dicere laudes.”

²¹⁰ Liv. 27, 37, 7–15; 31, 12, 6–10. Carmen saecularen jälkeen Horatius inspiroitui kirjoittamaan vuosisataisjuhlien hymnille ”esiosan”, joka on yksi hänen neljännen ooditeoksensa runoista. Runo on hymni Apollolle ja siinä mainitaan vuosisataisjuhlissa esiintyvät lapset. Hor. *Carm.* 4, 6.

²¹¹ Catull. *Carm.* 34, 1–4: ”*Dianae sumus in fide*

puellae et pueri integri:

<*Dianam pueri integri*>

puellaeque canamus...”

²¹² Hor. *Carm.* 1, 21: ”*Dianam tenerae dicite virgines,*

intonsum, pueri, dicite Cynthium

Latonamque supremo

dilectam penitus Iovi.

vos laetam fluvii et nemorum coma,

quaecumque aut gelido prominet Algido

nigris aut Erymanthi

silvis aut viridis Gragi.

vos Tempe totidem tollite laudibus

natalemque, mares, Delon Apollinis,

insignemque pharetra

fraternaue umerum lyra.

hic bellum lacrimosum, hic miseram famem

pestemque a populo et principe Caesare in

Persas atque Britannos

vestra motus aget prece.”

²¹³ Mayer 2012, 162–165.

Juno Reginalle. Näin ollen Catalluksen runoteos on poikkeuksellinen, sillä siinä Diana on ensimmäistä kertaa keskiössä. Keisari Augustuksen myötä Apollo ja tämän sisko Diana nousivat keskeisimmiksi jumaliksi, mikä näkyy myös Horatiuksen varhaisessa runossa sekä *Carmen saecularessa*. Catallus nosti Dianan keskiöön kuitenkin jo useampi vuosikymmenen ennen Augustusta ja Horatiusta, mikä saattaa tosin osittain olla kreikkalaisen tyylin vaikutusta.²¹⁴ Catalluksen runo on ensimmäinen lähde, jossa viitataan lapsikuoroon, jossa on sekä poikia, että tyttöjä, jos oletetaan mahdollisten tasavallan aikaisten vuosisataisjuhlien kuorojen koostuneen vain tytöistä. Tämä on sitäkin erikoisempaa, koska hymnin kohteena on naispuolinen jumalatar ja aiemmin etenkin näissä tapauksissa ovat toimineet vain tytöt.

Horatiuksen ja Catalluksen runoteokset on yleensä tulkittu itsenäisiksi runoteoksiksi, eikä lasten esittämiksi hymneiksi. Thomsonin Catallus-kommentaarin (1997) mukaan tämä johtuu erityisesti siitä, että Roomassa ei ollut uskonnollisten hymnien esittämisen perinnettä Liviuksen kuvaamia vuosien 207 ja 200 eaa. tapauksia lukuun ottamatta. Hymnien kirjoittaminen ei myöskään Thomsonin mukaan sovi etenkään Catalluksen tyyliin, paitsi jos se olisi ollut tilaustyö.²¹⁵ Thomson ei kuitenkaan huomioi esimerkiksi Obsequensin teosta, jonka mukaan lapsikuorot esiintyivät Roomassa melko säännöllisesti vuoteen 92 eaa. saakka. Näin ollen hymnien esittämisen perinteen ollessa olemassa on mahdollista, että Catalluksen ja Horatiuksen hymnit on tehty esitettäväksi ja kenties tilattu varta vasten tiettyjä uskonnollisia tapahtumia varten.

Carmen saecularessa korostetaan useaan otteeseen, että hymnin esittäjinä toimivat lapset. Lapset myös laulavat hymnissä puhuen koko Rooman puolesta. Sibyllan kirjojen ohjeiden mukaan taas nämä lapset toimivat kahtena erillisenä kuorona, mikä saattaisi viitata jonkinlaiseen vuoropuheluun tyttöjen ja poikien kuorojen välillä.²¹⁶ On myös mahdollista, että tyttöjen ja poikien ei ollut sopivaa toimia julkisessa tehtävässä keskenään, minkä vuoksi kuorot olivat erilliset. Lapset esiintyivät juhlien huipentumana, viimeisenä juhlapäivänä kaksi erillistä kertaa Rooman merkittävimmillä paikoilla Palatium- ja Capitolium-kukkuloilla kuten piirtokirjoituksesta käy ilmi. On siis selvää, että lasten rooli Augustuksen *ludi saeculares* -juhlissa oli hyvin keskeinen.

²¹⁴ Catalluksen tuotannossa oli tunnetusti paljon kreikkalaisvaikutteita, erityisesti hellenistisiltä runoilijoilta (mm. Kallimakhokselta). Catalluksen vaikutteista ks. *CHCL II*, 178–206; ”Catallus”, *BNP*.

²¹⁵ Thomson 1997, 290–293.

²¹⁶ Rawson 2003, 318–319.

Augustus ajoi monia poliittisia uudistuksia, muun muassa perhepolitiikkaan, joten lasten näkyvä esiintyminen sopi varmasti hyvin hänen poliittiseen agendaansa.

Seuraavista Claudiuksen vuonna 47 jaa. pitämistä vuosisataisjuhlista on vain niukasti tietoa, eikä niistä siten ole säilynyt mitään todisteaineistoa lasten osallistumisesta juhlisiin. On toki oletettavaa, että Claudiuksen juhlat toimivat täysin Augustuksen mallin mukaisesti, jolloin luultavasti niissä olisi myös toiminut lapsikuoro. Claudiuksen tapauksessa juhlien ajankohta perustuu Rooman kahdeksanteen sataan syntymäpäivään, eikä siten ole yhteneväinen muiden juhlien *saeculum*-kierron kanssa, eikä näitä vuosisataisjuhlia tämän vuoksi olekaan yleensä nähty varsinaisina *ludi saeculares* -juhlina.²¹⁷

Domitianuksen vuosisataisjuhlien lähdemateriaalin tilanne ei ole paljon Claudiuksen juhlia parempi, mutta Domitianus sattui lyömään harvinaisen kattavan *ludi saeculares* -rahasarjan, josta on säilynyt useita rahoja ja johon suurin osa tiedoistamme hänen juhlistaan pohjautuu. Augustuksen ja Septimius Severuksen vuosisataisjuhlien kattavampien kirjallisten kuvausten perusteella Domitianuksen rahasarjassa kuvattuja tapahtumia on voitu melko varmaksi tulkita.²¹⁸ Yhden näistä rahoista on yleisesti tulkittu kuvaavan lapsikuoroa laulamassa *Carmen Saecularea* Apollolle ja Dianalle suoritettujen uhritoimitusten jälkeen, jota puolestaan kuvataan toisessa rahassa.²¹⁹ Rahassa esiintyy kahden toogapukuisen henkilön edessä kolme lyhyempää hahmoa toogiin pukeutuneina kantaen mahdollisesti soihtuja käsissään. Toinen rahassa näkyvä suurempi henkilö on yleensä tulkittu itse Domitianukseksi, joka esiintyi muissakin rahoissa suorittamassa erilaisia rituaaleja. Kolme lyhyempää hahmoa on taas tulkittu kuvaavan lapsikuoroa esiintymässä.²²⁰ Rahassa kuvatut lapset kantavat ilmeisesti soihtuja käsissään, mistä ei löydy viitteitä muista vuosisataisjuhlista. Soihtujen tarve viittaisi pimeään ajankohtaan, mikä on täysin mahdollista, sillä esiintyvähän lapset muissakin juhlissa viimeisen päivän viimeisimpien tapahtumien joukossa, jolloin mahdollisesti oli jo ilta tai yö. Ilman numismaattista aineistoakin on toki uskottavaa, että Domitianuksen *ludi saeculares* -juhlissa esiintyi lapsikuoro, sillä näin tapahtui niitä edeltävissä ja seuraavissakin varsinaisissa vuosisataisjuhlissa.

²¹⁷ Pighi 1965, 76–78; Beard & North & Price 1998, 206.

²¹⁸ Pighi 1965, 79–87.

²¹⁹ Ryberg 1955, 174–177, fig. 105h & 105i.

²²⁰ Rawson 2003, 41; Pighi 1965, 87; *RIC* 2. 201 nos. 376, 379.

Tämän jälkeen vuonna 148 Antoninus Pius järjesti Claudiuksen mallin mukaan Rooman syntymäpäiväjuhlat, joita ei tavallisesti ole nähty varsinaisina *ludi saeculares* -juhlina, eikä näistäkään juhlista ole säilynyt kuin hieman materiaalia eikä lainkaan mainintaa lasten osallistumisesta.²²¹ Seuraavat varsinaiset vuosisataisjuhlat olivatkin vuonna 204 Septimius Severuksen järjestämät *ludi saeculares* -juhlat. Näistä juhlista on säilynyt hyvin lähdeaineistoa, joista aiheeni kannalta tärkein on juhlia kuvaava kattava osittain säilynyt piirtokirjoitus. Tämä piirtokirjoitus löydettiin Augustuksen vuosisataisjuhlien kuvanneen piirtokirjoituksen lähistolta itse vuosisataisjuhlien perinteiseltä näyttämöltä Marskentältä. Augustuksen mallin mukaan myös Septimius Severuksen piirtokirjoitus kuvaa juhlien kulkua päivä kerrallaan. Säilyneen materiaalin perusteella on selvää, että vuoden 204 vuosisataisjuhlat seurasivat Augustuksen juhlien kulkua, mutta joitain uudistuksiakin esiintyi.²²² Nämä uudistukset on nähty osana Septimius Severuksen politiikkaa, johon toisaalta kuului myös keisarin halu liittää itsensä Augustukseen.²²³

Piirtokirjoituksesta käy selvästi ilmi, että Septimius Severuksen juhlissakin esiintyi kolmantena päivänä lapsikuoro esittämässä hymniä. Kirjoituksessa kuvataan määrättyjen senaattorisäätyisten (*clarissimi*) luultavasti 27 senaattorisentyisen pojan (*pueri senatores*) ja 27 matronan²²⁴ tyttöjen (*puellae matronae*) laulaneen uuden hymnin. Poikien kuvataan olleen pukeutuneita vapaille pojille tyypilliseen *toga* tai *tunica praetextaan* (*pralexati*) ja olleen seppelöityjä (*coronati*), kun taas tytöillä kuvaillaan olleen hunnut päässä (*palliolatae*) ja heidän toimineen käsi kädessä (*manibus conexas*).²²⁵

Tämän jälkeen Augustuksen piirtokirjoituksesta poiketen vuoden 204 juhlien hymni kuvataan kokonaisuudessaan piirtokirjoituksessa, joka on tosin tällä kohtaa säilynyt vain todella fragmentaarisesti. Nähtävästi tässäkin hymnissä on korostettu lasten roolia

²²¹ Pighi 1965, 88–94.

²²² Ibid., 95–100, 137–175.

²²³ Rantala 2013, 13–14.

²²⁴ Viittaus matroniin saattaa tässä yhteydessä käytännössä viitata senaattorisäätyisyyteen ja ehkä myös juhlissa toimineisiin matronoihin. Matronien asemasta ks. Hänninen 1999, 46–50; Schultz 2006, 158 n. 7; Staples 1998, 72–80.

²²⁵ *CIL* VI 32326–36; Pighi 1965, comm. lud. sept. Va 58–59: “[]tunc aliis coronis sumptis in pronao aedis Apollinis adscenderunt ibique clar[issi]/[mi pueri senatores XXVII et] puellae [matron. XXVII qui]bus de[nuntiatur] erat ut conveniren, puer]i praetex[tati cum coronis et puell]ae palliolatae cum discriminalibus manibus conexas ca[rm]en c[ecinerunt nove c]ompo[situm quod].”

sen laulajina. Tämä käy ilmi ainakin joistain lapset mainitsevista fragmenteista ja monikon ensimmäisen muodon käytöstä.²²⁶ Hieman myöhemmin piirtokirjoituksessa kuvataan kuoron lasten osallistuneen keisarin johdolla kulkueeseen (*pompa*), joka päätyi Palatium-kukkulalle, jossa pojat ja tytöt (*pueri puellae*) jälleen esittivät hymnin kuorossa käsi kädessä (*conexis manibus*).²²⁷ Tämän jälkeen ylhäissyntyiset pojat viettivät troijalaiskisoja.²²⁸ Ei ole varmaa olivatko tytöt ja pojat erillisissä kuoroissa myös näissäkin vuosisataisjuhlissa, jolloin lapset olisivat pitäneet toisiaan käsistä vain oman kuoronsa sisällä.

Septimius Severuksen vuosisataisjuhlien piirtokirjoituksen kattavuudesta kertoo se, että siinä on listattu nimeltä kaikki juhlissa toimineet henkilöt. Näin ollen poikkeuksellisesti jopa lapsikuoroon osallistuneiden lasten nimet ovat osittain säilyneet. Nimilistan aluksi kerrotaan listattuna olevan hymnin laulaneet (*carmen cecinerunt*) senaattorisentyiset pojat (*pueri senatores*) ja *matronien* tytöt (*puellae matronae*).²²⁹ Yhteensä 54 kuorolaisesta 24 nimeä on säilynyt kokonaan tai on voitu rekonstruoida melko varmasti.²³⁰ Jotkut lapsista esiintyvät myöhemmin myös muissa lähteissä ja siten heidän elämänkulkujaan on voitu hahmottaa paremmin. Monet pojista päätyivät erilaisiin sotilasjohdon asemiin eri provinssihin, ja ainakin muutama nousi tulevaisuudessa konsulin asemaan.²³¹

²²⁶ Pighi 1965, comm. lud. sept. Va 60–71.

²²⁷ Ibid., comm. lud. sept. Va 73–75: "[pompa] publicis et [calatoribus ordinantibus, adstante et i]ntercede[n]te populo per [via]m sacram forumque Romanu[m] arcum Seve[ri] et Antoni[ni] Aug[ust]i et Getae Caes.]]] pueros pue[ll]asque [fr]equentes [qui aderant] / [praesi]des praece[de]bant et publici pompa[m] t[ra]latumque tegebant Imp[er]atores Sever[us] et Antoninus Aug[ust]us et Geta Caes.] cum pr[ae]fecto pr[ae]torio sub[se]quente[s] pueros puellasque sustinente [pom]pa in Capitolio cum [ceteris XV] / [viris con]venerunt in [area ante aedem Iov]is [O]ptimi] M[aximi] an[t]e cuius pronaum ut in Palat[i]o carm[en] con[e]x]is manib[us] pue[r]i puellaeque dix[er]unt ch[oro]sque hab[er]erunt quos perfe[cto] sacrificio Aug[ust]i hon[oraverunt]"

²²⁸ Troijalaiskisoista ks. luku 4.3.

²²⁹ Pighi 1965, comm. lud. sept. Va 84: "[Inde pueri] senatores, item puellae mat[ro]nae carmen cecinerunt: quorum nom[ina] infra s. s.]"

²³⁰ Lapsikuorolaisten nimilistan varmat kokonaiset nimiformulat, pojat: Iunius Faustinus, Iulius Crescens, Iulius Cassius Paulinus, Clodius Marcellinus, Alfius Avitus, Opratius Titianus, Flavius Iulius Latronianus, Umblius Maximinus, Claudius Pacatianus, Iulius Satyrus Dryans, Ulpianus Attianus, Laberius Pompeianus, Cattius Clementinus, Baebius Marcellinus, Aelius Antipater, Corfinius Felix and Licinius Aemilianus. Tytöt: Manilia Lucana, Rufia Vestina Maxima, Flavia Postuma Varia, Aemilia Iunia Clementina, Flavia Romana, Cornelia Claudia Pia and Domitia Diotima. Rantala 2013, 132; Pighi 1965, comm. lud. sept. Va 85–90; 243–245.

²³¹ Eräs Sex. Cadius Clementinus Priscillianus oli konsulina vuonna 230 ja Cl. Pompeianuksen poika (mahdollisesti Laberius Pompeianus) oli konsulina vuonna 241. *PIR*² 564; *PIR*² P 437. Tarkemmin vuosisataisjuhlien prosopografiasta ks. Pighi 1965, 246–268.

Lasten toimista vuoden 204 vuosisataisjuhlissa on säilynyt siis poikkeuksellisen paljon materiaalia. Säilyneiden lähteiden perusteella lasten tehtävät vaikuttavat hyvin samanlaisilta kuin Augustuksen vuosisataisjuhlissa 220 vuotta aiemmin. Septimius Severuksen piirtokirjoituksessa lasten tehtävät nostetaan ehkä vielä paremmin esille, sillä siinä on kuvattu heidän esittämänsä hymni ja jopa lista osallistuneiden lasten nimistä. Lapsia myös kuvaillaan tarkemmin asusteita myöten ja korostetaan sitä, että he lauloivat käsi kädessä. Toisaalta vuoden 204 piirtokirjoitus on muutenkin aiempaa kattavampi, mikä ehkä selittää lastenkin roolien näkyvyyden. J. Rantala esittää väitöskirjassaan *Maintaining Loyalty, Declaring Continuity, Legitimizing Power – Ludi Saeculares of Septimius Severus as a Manifestation of the Golden Age* (2013) piirtokirjoituksen yksityiskohtaisuuden erityisesti hymnin esittämisessä johtuneen siitä, että Septimius Severus halusi korostaa omien vuosisataisjuhliensa eroja Augustuksen juhliin verrattuna ja täten tuoda omaa agendaansa paremmin esille.²³²

Seuraavat vuosisataisjuhlat järjestettiin vuonna 248 Rooman tuhannennen syntymäpäivän kunniaksi keisari Philippus Arabsin toimesta. Jälleen kerran nämä juhlat eivät olleet varsinaiset *ludi saeculares* -juhlat eikä niistä säilyneen materiaalin perusteella ole todisteita siitä, että niissä olisi esiintynyt lapsia.²³³ Tämän jälkeen vuosisataisjuhlat järjestettiin vielä vuonna 304 Diocletianuksen ja Maximianuksen toimesta sekä vuonna 404 Honoriuksen toimesta.²³⁴ Nämä juhlat ovat kuitenkin verrattain myöhäisiä työni rajauksen kannalta, eikä näistäkään juhlista ole säilynyt materiaalia, joka osoittaisi lasten osallistuneen niihin.

Roomalaiset järjestivät toki muitakin kisoja ja juhlia, jotka kulkivat nimellä *ludi*. Osa näistä saattoi olla esimerkiksi vuotuisia tapahtumia tietyn jumalan tai ajankohdan kunniaksi, osa taas vain yksittäisiä tapahtumia. Varmasti näissäkin juhlissa esiintyi lapsia erilaisissa tehtävissä, vaikka siitä onkin säilynyt verrattain vähän lähdeaineistoa.²³⁵ Yksi hautapiirtokirjoitus valaisee ainakin erään 14-vuotiaana kuolleen vapautetun tytön (*virgo*), Licinia Euchariksen, toimineen juhlissa kuorossa (*ludos decoravi choro*). Hautapiirtokirjoitus ei sen tarkemmin kuvaile, missä juhlissa Licinia

²³² Rantala 2013, 132–133.

²³³ Pighi 1965, 88–94.

²³⁴ Ibid., 101–103.

²³⁵ Erilaisista ludeista mm. Beard & North & Price 1998, 66–67; Rantala 2013, 91–2. Joissain juhlissa toimi lapsia ainakin avustajan tehtävissä rituaaleissa ks. luku 3.

oli ollut, eikä ole selvää muodostuiko juhlissa esiintynyt kuoro vain lapsista vai oliko siinä kaikenikäisiä laulajia. Piirtokirjoitus on ajoitettu tasavallan ajan lopulle tytön nimiformulan ja piirtokirjoituksen tyylin perusteella.²³⁶

Samaan perinteeseen saattaa kuulua Cassius Dion (n. 155–235 jaa.) teoksessaan *Ρωμαϊκὴ Ἱστορία* ("Rooman historia") kuvaama Augustuksen temppelin dedikointi vuonna 37 jaa. Tapahtumassa mitä ylhäisimpien perheiden pojat (εὐγενέστατοι παῖδες), joiden molemmat vanhemmat olivat elossa (ἀμφιθαλεῖς), lauloivat hymnin samanlaisten tyttöjen (μετὰ παρθένων ὁμοίων) kanssa.²³⁷ Lasten tehtävä oli pitkälti samanlainen kuin aiemmissa *ludi saeculares* -juhlissa tai muissa juhlissa. Tässä yhteydessä esiintyneet lapset ovat mitä ylhäisintä alkuperää, kun taas esimerkiksi edellä mainittu Licinia Eucharis oli arvoltaan vain vapautettu. Lasten sosiaalinen status oli siis luultavasti juhlasta riippuvainen: mitä tärkeämpi juhla, sitä yläluokkaisemmat esiintyjät.

Lasten muista tehtävistä erilaisissa juhlissa saa käsityksen Dionysios Halikarnassolaisen kuvauksesta koskien *ludi Romani* -juhlien kreikkalaisia piirteitä. Hänen mukaansa juhlia edelsi kulkue, jonka etujoukoissa kulkivat miehyttä lähestyvät roomalaisten pojat (παῖδες) arvonsa mukaisessa varustuksessa, joko ratsain tai jalan. Tämän jälkeen kulkueessa esiintyi sotaisia tansseja esittäviä miehiä, nuorukaisia ja poikia iän mukaisissa ryhmissä.²³⁸ Molemmat maininnat lapsista muissa juhlissa ajoittuvat suunnilleen tasavallan ja keisarikauden vaihteeseen, joten on selvää, että ainakin ennen Augustuksen vuosisataisjuhlia lapset toimivat muissakin juhlissa. Tämä myös korostaa

²³⁶ CIL VI 10096: "Eucharis Liciniae l(iberta) / docta erodita omnes artes virgo vixit an(nos) XIII / heus oculo errante quei aspicias leti domus / morare gressum et titulum nostrum perlege / amor parenteis quem dedit natae suae / ubei se reliquiae conlocarent corporis / h{e}ic viridis aetas cum floreret artibus / crescente et aevo gloriam conscenderet / properavit hora tristis fatalis mea / et denegavit ultra veitae spiritum / docta erodita paene Musarum manu / quae modo nobilium ludos decoravi choro / et Graeca in scaena prima populo apparui / en hoc in tumulo cinerem nostri corporis / infistae Parcae deposierunt carmine / studium patronae cura amor laudes decus / silent ambusto corpore et leto tacent / reliqui fletum nata genitori meo / et antecessi genita post leti diem / bis hic septeni mecum natales dies / tenebris tenentur Ditis aeterna domu / rogo ut discedens terram mihi dicas levem"

²³⁷ Cass. Dio 59, 7: "Ἐκ δὲ τούτου τὸ ἡρώων τὸ τοῦ Αὐγούστου ὠσίωσε, τὴν ἐπινίκιον στολὴν ἐνδύς. καὶ οἱ τε εὐγενέστατοι παῖδες, ὅσοι γε καὶ ἀμφιθαλεῖς ἦσαν, μετὰ παρθένων ὁμοίων τὸν ὕμνον ἦσαν, καὶ ἡ βουλὴ σὺν ταῖς γαμεταῖς σφῶν ὃ τε δῆμος εἰστιάθη, θεαὶ τε παντοδαπαὶ ἐγένοντο."

²³⁸ Dion. Hal. *Ant.* 7, 72, 1–6: "... ἡγοῦντο δὲ τῆς πομπῆς πρῶτον μὲν οἱ παῖδες αὐτῶν οἱ πρόσηβοί τε καὶ τοῦ πομπεύειν ἔχοντες ἡλικίαν, ἱππεῖς μὲν ὧν οἱ πατέρες τιμήματα ἱππέων εἶχον, πεζοὶ δ' οἱ μέλλοντες ἐν τοῖς πεζοῖς στρατεύεσθαι· οἱ μὲν κατ' ἴλας τε καὶ κατὰ λόχους, οἱ δὲ κατὰ συμμορίας τε καὶ τάξεις ὡς εἰς διδασκαλεῖον πορευόμενοι· ἵνα φανερὰ γίνοιτο τοῖς ξένοις ἢ μέλλουσα ἀνδροῦσθαι τῆς πόλεως ἀκμὴ πληθός τε καὶ κάλλος οἷα τις ἦν... Ἦκολούθουν δὲ τοῖς ἀγωνισταῖς ὀρχηστῶν χοροὶ πολλοὶ τριχῆ νενεμημένοι, πρῶτοι μὲν ἀνδρῶν, δεύτεροι δ' ἀγενείων, τελευταῖοι δὲ παίδων,"

sitä, että niin uskonnollisilla hymneillä kuin lasten erilaisilla rooleilla uskonnossakin oli selvä jatkuva perinne tasavallan ajan läpi keisarikaudelle.

Lasten roolit *ludi saeculares* -juhlissa näyttävät olleen samanlaisia kuin lepytysrituaaleissakin. Vuosisataisjuhlia kuvaavissa lähteissä kuitenkin korostetaan enemmän lasten sosiaalista asemaa, joka oli näissä juhlissa yleensä yhteiskunnan korkeimmasta luokasta. Lepytysrituaalien yhteydessä lasten asemalla ei vaikuta olleen niin suurta merkitystä, sillä sitä ei yleensä edes mainittu. Sama tilanne näyttää olleen muidenkin juhlien (*ludi*) yhteydessä, sillä esimerkiksi Licinia Eucharis oli vapautettu ja saattoi silti toimia juhlien kuorossa ja Dionysios Halikarnassolaisen kuvauksesta käy selvästi ilmi, että nuorukaiset tulivat eri sosiaaliluokista. Ehkä *ludi saeculares* -juhlat olivat poikkeuksellisia, sillä niitä järjestettiin niin harvoin ja ne vaikuttavat olleen ainakin keisariajalla (johon tietomme lasten säädyistä perustuukin) keskeinen keisarin politiikan väline. Näin ollen keisari saattoi osoittaa suosiotaan merkittävässä asemassa oleville kansalaisille valitsemalla heidät tai heidän lapsiaan näkyviin tehtäviin juhlissa.

Lapset nähtiin ehkä erityisen sopivina toimimaan *ludi saeculares* -juhlissa, sillä niissä juhlittiin uuden aikakauden alkua ja lapset symboloivat hyvin uutta alkavaa hyvinvoinnin aikaa.²³⁹ Lisäksi juuri tämä tuleva sukupolvi olisi se, joka tulisi elämään tätä aikakautta, jonka alkua juhlittiin. Näin ollen lapset soveltuivat *ludi saeculares* -juhlisiin loistavasti. Siksi ei olekaan hämmästyttävää, että ainakin joidenkin vuosisataisjuhlien virallisten rituaalimenojen päätyttyä lapset aloittivat myös niitä seuranneen juhlinnan *lusus Troiae* -kisoilla.

4.3 *Lusus Troiae*

Lusus Troiae -kisat olivat ylhäisten poikien esittämä melko harvoin järjestetty ratsastusesitys, jossa simuloitiin taistelua. Itse kisojen funktio ja tausta ovat hämärän peitossa, ja ne aiheuttivat spekulointia jo antiikissa. Ei ole esimerkiksi täysin selvää, oliko kisojen luonne uskonnollinen vai ei, eikä siitä ollut luultavasti varmuutta antiikissakaan, vaikka näitä troijalaiskisoja järjestettiin yleensä muiden uskonnollisten

²³⁹ Vuolanto 2010, 145.

tapahtumien yhteydessä.²⁴⁰ Ylipäätään moderni erottelu uskonnolliseen ja profaaniin ei pätenyt antiikin Roomassa, eikä kaikkien toimien luonnetta voikaan siksi tyydyttävästi asettaa modernin jaottelun mukaiseksi. Lasten esittämät *lusus Troiae* -kisat on nykytutkimuksessa tulkittu puhdistavaksi uskonnolliseksi elementiksi, joka kenties *ludi saecularesin* lapsikuoron tavoin muistutti myös jatkuvuudesta.²⁴¹ Selvää on, että troijalaiskisat olivat kuitenkin yksi harvoista tapahtumista, jotka olivat pelkästään lasten toteuttamia ja juuri siksi niiden tarkastelu on keskeistä.

Ensimmäiset tiedetyt historialliset *lusus Troiae* -kisat järjestettiin Lucius Cornelius Sullan hallinnon aikana (82–79 eaa.), minkä jälkeen troijalaiskisat yleistyivät Julius Caesarin (49–44 eaa.) ja erityisesti Augustuksen (27 eaa.–14 jaa.) aikana. Varhaisen keisarikauden kuvauksista löytyy mainintoja troijalaiskisoista, mutta tämän jälkeen lähdemaininnat katkeavat ja viimeiset lähteet troijalaiskisoista pitkän tauon jälkeen kuvaavat Septimius Severuksen (193–211 jaa.) ajan tapahtumia.²⁴²

Monet antiikin lähteet mainitsevat vain ohimennen, että troijalaiskisat järjestettiin ja näissä tapauksissa listataan yleensä muitakin kisoja samassa yhteydessä tai saman keisarin hallintokaudella. Joissain lähteissä kisoista ja niihin osallistuneista lapsista kerrotaan kuitenkin tarkemmin. Vergilius (70–19 eaa.) valaisee *Aeneis*-eepoksessaan *lusus Troiaen* mytologista taustaa kertomalla Aeneaan järjestämistä ensimmäisistä troijalaiskisoista troijalaisen perinteen mukaisesti. Vergilius kuvaa myös yksityiskohtaisesti, mitä tässä ratsastusesityksessä tehtiin. Aeneaan merkistä pojat (*pueri*) ratsastivat kentälle keihäin varustettuina kolmeen joukkoon jakautuneina. Näiden joukkojen johtajat (*ductores*) olivat nimekkäiden vanhempien poikia, joita jokaista seurasi kaksitoista poikaa.²⁴³ Pojat ratsastivat ensin kentän ympäri ja sitten merkistä he

²⁴⁰ Theodorakopoulos 2004, 64–70.

²⁴¹ *ThesCRA II* 3. A. 5. H., "processioni e parate".

²⁴² *Lusus Troiae* järjestettiin varmasti ainakin: Sullan aikana 82–79 eaa. (Plut. *Cat. Min.* 3, 1), Caesarin triumfin jälkeen 46 eaa. (Suet. *Iul.* 39 & Cass. Dio 43, 23, 6), Agrippan toimesta vuonna 40 eaa. (Cass. Dio 48, 20, 2 & Cass. Dio 49, 43, 3–4), Augustuksen aikana vuosina 29 eaa., 13 eaa., 2 eaa. (Cass. Dio 51, 22, 4; Suet. *Tib.* 6, 4; Cass. Dio 54, 26, 1; Cass. Dio 55, 10, 6–7), Caligulan aikana vuonna 37 jaa. kahdesti (Cass. Dio 59, 7, 1–4; Cass. Dio 59, 11, 2; Suet. *Calig.* 18, 3), Claudiuksen *ludi saecularesissa* 47 jaa. (Suet. *Claud.* 21, 1–3; Suet. *Nero* 7, 1; Tac. *ann.* 11, 11), Septimius Severuksen *ludi saecularesissa* vuonna 204 jaa. (Pighi Va 76 / CIL VI 32326–36). Ks. Fuchs 1990, 35–50.

²⁴³ Verg. *Aen.* 5, 553–574: "incedunt pueri pariterque ante ora parentum
*frenatis lucent in equis, quos omnis euntis
Trinacriae mirata fremit Troiaequae iuventus.
omnibus in morem tonsa coma pressa corona;
cornea bina ferunt praefixa hastilia ferro,*

jakaantuivat kahdeksi ryhmäksi, jotka tekivät erilaisia hyökkäysliikkeitä toisiaan vastaan. Välillä he ratsastivat kahdessa sisäkkäisessä ympyrässä, välillä pakenivat toisiaan tai ratsastivat rauhassa rinnakkain. Vergilius vertaa esitystä sodan matkimiseen (*pugnae cient simulacra*).²⁴⁴

Vergiliuksen kuvaama *lusus Troiae* järjestettiin vuosi Aeneaan isän hautajaisten jälkeen tämän kuolinpaikalla, joten kisat liittyivät hautajais- ja muistorituaaleihin. Historiallisista troijalaiskisoista tiedetään vain yhden tapauksen liittyneen hautajaismenoihin. Kyseessä olivat Caligulan siskon Drusillan hautajaiset vuonna vuonna 37 jaa.²⁴⁵ Troijalaiskisat saatettiin siis toki liittää hautajaismenoihin, mutta ne eivät selvästikään olleet pelkästään niihin liittyvä ilmiö.²⁴⁶

Vergiliuksen katkelma on paras kuvaus siitä, millainen *lusus Troiae* -esitys luultavasti oli. Kisoille oli selvästi keskeistä tietynlainen sotaisuus, vaikka itse esitys oli ilmeisesti suunniteltu ja jopa tanssinomainen. Kuvauksesta ei selviä, miksi juuri lapset esittivät

*pars levis umero pharetras; it pectore summo
flexilis obtorti per collum circulus auri.
tres equitum numero turmae ternique vagantur
ductores; pueri bis seni quemque secuti
agmine partito fulgent paribusque magistris.
una acies iuvenum, ducit quam parvus ovantem
nomen avi referens Priamus, tua clara, Polite,
progenies, auctura Italos; quem Thracius albis
portat equus bicolor maculis, vestigia primi
alba pedis frontemque ostentans arduus albam.
alter Atys, genus unde Atii duxere Latini,
parvus Atys pueroque puer dilectus Iulo.
extremus formaque ante omnis pulcher Iulus
Sidonio est invectus equo, quem candida Dido
esse sui dederat monumentum et pignus amoris.
cetera Trinacriis pubes senioris Acestae
fertur equis . . .”*

²⁴⁴ Verg. *Aen.* 5, 575–587: ”*Excipiunt plausu pavidos gaudentque tuentes*

*Dardanidae veterumque agnoscunt ora parentum.
postquam omnem laeti consessum oculosque suorum
lustravere in equis, signum clamore paratis
Epytides longe dedit insonitque flagello.
olli discurrere pares atque agmina terni
diductis solvere choris rursusque vocati
convertere vias infestaque tela tulere.
inde alios ineunt cursus aliosque recursus
adversi spatiis, alternosque orbibus orbis
impediunt, pugnaeque cient simulacra sub armis;
et nunc terga fuga nudant, nunc spicula vertunt
infensi, facta pariter nunc pace feruntur.”*

²⁴⁵ Cass. Dio 59, 11, 2.

²⁴⁶ Capdeville 1993, 167–168; Scheid & Svenbro 1996, 41–21.

tämän sotaisen esityksen. Nykytutkimuksen mukaan *lusus Troiae* on etruskista alkuperää oleva pyrrhinen eli sotaisa tanssi, vaikka Vergiliuksen luoman mytologian mukaan sen juuret piilivät Aeneaan toimissa ja Troijassa.²⁴⁷ Augustuksen aikana *lusus Troiae* -kisoja järjestettiin verrattain usein, ja Vergilius onkin luultavimmin halunnut kuvauksellaan liittää Augustuksen suosimat perinteikkäät kisat Rooman mytologiseen taustaan luoden niille troijalaisen alkuperän. Näin ollen Vergiliuksen kuvaamat troijalaiset kisat vastaavat todennäköisesti Augustuksen aikaisten kisojen kaavaa.²⁴⁸

Tämä selittäisi miksi Plutarkhos ja Suetonius kuvaavat Sullan ja Julius Caesarin järjestämiä ensimmäisiä historiallisesti tunnettuja *lusus Troiae* -kisoja hieman toisella tapaa. Kertoessaan Cato nuoremasta Plutarkhos kuvailee tämän toimineen Sullan järjestämissä *lusus Troiae* -kisoissa toisena johtajana. Hänen mukaansa Sulla valmisteli pyhiä poikien ratsastuskisoja (παιδική καὶ ἱερὰ ἵπποδρομία), joita kutsuttiin nimellä ”Troia”. Jaettuaan ylhäissyntyiset pojat (εὐγενεῖς παῖδες) kahteen ryhmään, hän nimitti näiden johtajat (ἡγεμόνας δύο), mutta toinen ryhmä ei ollut tyytyväinen omaan johtajaansa vaan halusi johtajakseen Cato nuoremman.²⁴⁹

Suetonius (n. 69–122 jaa.) taas kuvailee keisarielämäkertoja kuvaavassa teoksessaan *De Vita Caesarum* Caesarin vuonna 46 eaa. viettämän triumfin jälkeisiä juhlia, joihin *lusus Troiae* kuului. Lyhyessä katkelmassa kerrotaan vain troijalaiskisojen esittäneen kaksi joukkoa, jotka muodostuivat vanhemmista ja nuoremista pojista (*maiorum minorumque puerorum*).²⁵⁰ Plutarkhoksen ja Suetoniuksen kuvauksissa lasten kuvataan olleen jakautuneita kahteen joukkoon, joissa molemmissa oli Plutarkhoksen mukaan omat johtajansa, kun taas Vergiliuksen kertomuksessa joukkoja ja johtajia oli kolme. Augustus siis ilmeisesti lisäsi kisoihin kolmannen joukon.²⁵¹ Kenties poliittisista syistä

²⁴⁷ *Lusus Troiaen* nimi juontuu verbistä *truare* tai *amtruare*, jolla viitataan muun muassa roomalaisen *Salii*-papiston rituaaliseen sotaa simuloivaan tanssiin. Tästä on todisteena kirjallisuudessa erikoiset viittaukset kisojen nimeen sekä etruskilainen Stragliatellan vaasi, jossa *Truia*- sanan lisäksi on kuvattuna jonkilainen ratsastuskulkue ja labyrintti. Scheid & Svenbro 1996, 43–46; Fuchs 1990, 12–15; Capdeville 1993, 169.

²⁴⁸ Theodorakopoulos 2004, 69–70; Néraudau 1984, 234–236.

²⁴⁹ Plut. *Cat. Min.* 3, 1: ”Οὕτω δ’ ἦν περιβόητος ὡστ’, ἐπειδὴ Σύλλας τὴν παιδικὴν καὶ ἱερὰν ἵπποδρομίαν, ἣν καλοῦσι Τροίαν, ἐπὶ θεᾷ διδάσκων καὶ συναγαγὼν τοὺς εὐγενεῖς παῖδας ἀπέδειξεν ἡγεμόνας δύο, τὸν μὲν ἕτερον οἱ παῖδες ἐδέξαντο διὰ τὴν μητέρα (Μετέλλης γὰρ ἦν υἱός, τῆς Σύλλας γυναικός), τὸν δὲ ἕτερον, ἀδελφιδοῦν ὄντα Πομπηίου, Σέξτον, οὐκ εἶων οὐδὲ ἐβούλοντο μελετᾶν οὐδὲ ἔπρεσθαι, πυνθανομένου δὲ τοῦ Σύλλας τίνα βούλοιντο, πάντες ἐβόησαν “Κάτωνα,” καὶ ὁ γε Σέξτος αὐτὸς εἶξας παρήκεν ὡς κρείττονι τὴν φιλοτιμίαν.”

²⁵⁰ Suet. *Iul.* 39: ”Troiam lusit turma duplex maiorum minorumque puerorum.”

²⁵¹ Néraudau 1984, 235.

oli tärkeää, että kolme merkittävien sukujen poikaa pääsi arvostettavaan johtajan asemaan. On myös mahdollista, että ryhmien lukumäärä saattoi vaihdella tilanteesta riippuen.

Lusus Troiae -kisoissa esiintyneiden lasten korkea-arvoinen tausta korostuu etenkin myöhempien kisojen kuvailuissa. Erityisesti Cassius Dio kuvailee vaihtelevin termein poikien yhteiskunnallista asemaa. Useimmiten Dio kuvaa lasten taustaa Plutarkhoksen tavoin termillä *εὐγενεῖς*, joka tarkoittaa käytännössä ylhäissyntyistä.²⁵² Tämän jälkeen yleisin Dion käyttämä termi on *εὐπατρίδης* eli patriisusukuinen.²⁵³ Näiden yleisimpien termien lisäksi Dio kuvailee lapsia kerran termillä *βουλευτής* eli senaattorisukuinen ja kerran termillä *πρῶτος*, joka viittaa ensimmäisiin perheisiin.²⁵⁴ Cassius Dion tapa vaihdella lapsia kuvailevia termejä voi olla vain täysin tyylikeino, mutta toisaalta on mahdollista, että hän viittaa kisoissa todella esiintyneisiin lapsiin heitä parhaiten kuvaavalla termillä. Latinankielisissä lähteissä taas lasten yhteiskunnallista statusta kuvataan esimerkiksi sanalla *nobiles* eli ylhäinen tai *clarae stirpis* eli ylhäisestä suvusta tuleva, vaikka monista näistä lähteistä asemaa kuvaava termi puuttuu kokonaan.²⁵⁵

Joistain lähteistä käy vielä tarkemmin ilmi keitä troijalaiskisoihin osallistuneet lapset olivat, jolloin heidän sosiaalinen taustansa on helpompi selvittää vielä tarkemmin. Jo Vergiliuksen mytologisessa kuvauksessa lasten johtajina toimivat Aeneaan poika Iulus,

²⁵² Cass. Dio 48, 20, 2: "...μαθὼν οὖν τοῦτο ὁ Σέξτος ἐτήρησε τὸν Ἀγρίππαν περὶ τὰ Ἀπολλώνια ἔχοντα· καὶ τὴν ἵπποδρομίαν ἐπὶ δύο ἡμέρας ἐποίησε, τῆ τε Τροία καλουμένη διὰ τῶν εὐγενῶν παίδων ἐγαυρώθη."; 59, 7, 4: "καὶ οἱ τε εὐγενεῖς παῖδες τὴν Τροίαν ἵππευσαν, καὶ τὸ ἄρμα τὸ πομπικὸν ἐφ' οὗ ἤχθη ἕξ ἵπποι εἴλκυσαν· ὁ μὴ πώποτε ἐγεγόνει."; 59, 11, 2: "...οἱ τε εὐγενεῖς παῖδες τὴν Τροίαν περὶ τὸν τάφον αὐτῆς περιίππευσαν...". Myös Plut. *Cat. Min.* 3, 1.

²⁵³ Cass. Dio 43, 23, 6: "...τὴν τε ἵππασίαν τὴν Τροίαν καλουμένην οἱ παῖδες οἱ εὐπατρίδαι κατὰ τὸ ἀρχαῖον ἐποίησαντο· καὶ ἐφ' ἄρμάτων οἱ νεανίσκοι οἱ ὁμότιμοι αὐτοῖς ἠμιλλήσαντο."; 51, 22, 4: "Ἐν δ' οὖν τῆ τοῦ ἠρώου ὀσιώσει ἀγῶνές τε παντοδαποὶ ἐγένοντο, καὶ τὴν Τροίαν εὐπατρίδαι παῖδες ἵππευσαν, ἄνδρες τε ἐκ τῶν ὁμοίων σφίσιν ἐπὶ τε κελήτων καὶ ἐπὶ συνωρίδων ἐπὶ τε τεθρίππων ἀντηγωνίσαντο, Κύντος τε τις Οὐιτέλλιος βουλευτῆς ἐμονομάχησε."; 54, 26, 1: "Μετὰ δὲ δὴ ταῦτα τό τε θέατρον τὸ τοῦ Μαρκέλλου καλούμενον καθιέρωσε, κὰν τῆ πανηγύρει τῆ διὰ τοῦτο γενομένη τὴν τε Τροίαν οἱ παῖδες οἱ εὐπατρίδαι οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ ἕγγονος αὐτοῦ ὁ Γάιος ἵππευσαν, καὶ θηρία λιβυκὰ ἐξακόσια ἀπεσφάγη."

²⁵⁴ "βουλευτής" Cass. Dio 49, 43, 3–4: "...καὶ τοὺς κουρέας ἐν ταῖς πανηγύρεσιν, ἃς πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐποίησεν ὥστε καὶ τοὺς τῶν βουλευτῶν παῖδας τὴν Τροίαν ἵππεῦσαι, ἐμισθώσατο, ἵνα μηδεὶς μηδὲν αὐτοῖς ἀναλώσῃ."; "πρῶτος" Cass. Dio 55, 10, 6–7: "...καὶ τὴν γε ἵπποδρομίαν αὐτοὶ τότε διέθεσαν, τὴν τε Τροίαν καλουμένην οἱ παῖδες οἱ πρῶτοι μετὰ τοῦ Ἀγρίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτῶν ἵππευσαν."

²⁵⁵ Tac. *Ann.* 11, 1: "*Sedente Claudio circensibus ludis, cum pueri nobiles equis ludicrum Troiae inirent interque eos Britannicus imperatore genitus et L. Domitius adoptione mox in imperium et cognomentum Neronis adscitus, favor plebis acrior in Domitium loco praesagii acceptus est.*"; Suet. *Aug.* 43, 2: "*Sed et Troiae lusum edidit frequentissime maiorum minorumque puerorum, prisci decorique moris existimans clarae stirpis indolem sic notescere...*"

Troijan kuningas Priamuksen pojanpoika Priamus nuorempi sekä Atys, joka oli roomalaisen *Atii*-suvun esi-isä.²⁵⁶ He kaikki olivat hyvin korkea-arvoisia, olkoonkin mytologisia henkilöitä.

Varhaisin historiallinen esimerkki tunnetuista *lusus Troiae* -esiintyjistä on jo mainittu Plutarkhoksen kuvaus Cato nuoremmasta troijalaiskisojen toisena johtajana. Cato nuorempi eli Marcus Porcius Cato tuli nimekkästä *Porcii Catones* -plebeijisuvusta, josta oli noussut aiempina sukupolvina konsuleita. Plutarkhoksen mukaan troijalaiskisojen toisena johtajana toimi Sullan vaimon Caecilia Metellan poika, joka luultavasti oli Marcus Aemilius Scaurus. Caecilius Metellusten suku oli yksi tasavallan ajan merkittävimmistä plebeijisuvuista, joten tämän suvun poika ja Sullan poikapuoli oli ehdottomasti aikansa korkea-arvoisimpia nuoria.²⁵⁷ Näissä kisoissa Cato nuoremman paikalla piti Plutarkhoksen mukaan alun perin toimia Sextus Pompeius, jota kisaan osallistuvat pojat eivät kuitenkaan hyväksyneet johtajakseen.²⁵⁸ Pompeiusten suku oli alun perin ritarisäätyinen, ja tuolloin vasta ensimmäisen sukupolven senaattorisuku, joten voi olla, että tämä tuntui muiden poikien mielestä liian alhaiselta sosiaaliselta statukselta troijalaiskisojen toiselle johtajalle.²⁵⁹ Suetoniuksen kuvauksen perusteella tiedämme myös, että Augustuksen järjestämissä troijalaiskisoissa loukkaantuivat ainakin Nonius Asprenas Torquatus sekä Aeserninus (oletettavasti Marcus Claudius Aeserninus).²⁶⁰ Ilmeisesti Nonius Asprenaksen isä oli Caesarin ja Augustuksen tukija, joka itse nousi konsuliksi.²⁶¹ Marcus Claudius Aeserninuksen suvussa taas oli ollut konsuleita ja hän itsekin nousi tiedettävästi ainakin preettorin asemaan.²⁶²

Myöhemmät esimerkit troijalaiskisoihin osallistuneista pojista tulevat lähinnä keisariperheen sisältä. Monet Julius-Claudiusten dynastian keisareiden perijät esiteltiin troijalaiskisoissa, joissa he luultavimmin toimivat oman ryhmänsä johtajina. Esimerkiksi tulevan keisari Neron innostusta esittäviin taiteisiin enteili jo hänen

²⁵⁶ Mm. Augustus kuului Atiusten sukuun äitinsä puolelta. Verg. *Aen.* 5, 563–574.

²⁵⁷ Jos poika oli M. Aemilius Scaurus, kuului hän myös isänsä puolelta yhteen vanhimmista patriisisuvuista. Ks. "Porcius", *BNP*; "Metellus", *BNP*.

²⁵⁸ Plut. *Cat. Min.* 3, 1.

²⁵⁹ Ks. "Pompeius", *BNP*.

²⁶⁰ Suet. *Aug.* 43, 2.

²⁶¹ Ks. "Nonius", *BNP*.

²⁶² PIR² C 928.

yleisöltä saamansa suosio troijalaiskisoissa, kuten Tacitus ja Suetonius kuvaavat. Myös Neron tuleva adoptioveli Britannicus osallistui samoihin kisoihin.²⁶³

Tämän lisäksi Septimius Severuksen vuosisataisjuhlia kuvaavassa piirtokirjoituksessa listataan juhlien päätteeksi järjestettyyn *lusus Troiae* -kisaan osallistuneet pojat. Fragmentoituneen piirtokirjoituksen perusteella on varmaa, että ainakin 31 poikaa osallistui troijalaiskisoihin. Vain kahdeksan pojan nimet on saatu rekonstruoitua melko varmasti ja näistä kuusi toimi myös *carmen saeculare* -kuorossa laulajina, mikä on helpottanut nimien rekonstruointia. Pojat olivat peräisin senaattori- tai ritarisäädyistä eli yhteiskunnan korkeimmista luokista, ja monien isillä oli korkeita sotilaallisia asemia. Muutama pojista saavutti itsekin mahdollisesti legaatn tai jopa konsulin aseman.²⁶⁴ Tämä näyttää vastaavan aiempienkin troijalaiskisojen osallistujien sosiaalisia statuksia.

On selvää, että kisoissa oli selvästi esillä yhteiskunnan merkittävimpien sukujen vesat. Tästä erikoisempaa tekee se, että yhteisön tulevat johtajat esiintyivät circusella tai arenalla, jossa muuten yleensä esiintyi lähinnä orjia ja vapautettuja. Elena Theodorakopoulos esittää artikkelissaan ”The Name of the Game: Troia” (2004), että ylhäisten lasten esiintymisen circusella teki hyväksyttäväksi se, että troijalaiskisoilla oli uskonnollisia sävyjä ja ne olivat erittäin perinteiset kisat, jotka juonsivat juurensa mahdollisesti roomalaisten ihannoimaan Troijaan ja Aeneakseen.²⁶⁵ Ilmeisesti jo antiikissa käyty keskustelu *lusus Troiae* -kisojen taustasta ja merkityksestä on osaltaan toiminut kisojen viettämisen oikeuttamisessa.

Näiden lähteiden perusteella on lisäksi mahdollista laskea minkä ikäisiä jotkut troijalaiskisojen osallistajat ovat olleet. Aiemmin kävi jo ilmi, että *lusus Troiaen* osallistajat oli jaettu ilmeisesti iän mukaan kahteen tai kolmeen ryhmään, niinpä kisoihin osallistui eri-ikäisiä poikia. Esimerkiksi Cato nuorempi (95–46 eaa.) oli Sullan järjestämien troijalaiskisojen aikoihin suunnilleen 14–16-vuotias.²⁶⁶ Catoa hieman nuorempi oli tuleva keisari Tiberius (42 eaa. –37 jaa.) osallistuessaan Agrippan vuonna

²⁶³ Tac. *Ann.* 11, 11; Suet. *Nero* 7, 1: ”*Tener adhuc necdum matura pueritia circensibus ludis Troiam constantissime favorabiliterque lusit...*”

²⁶⁴ Pighi 1965, 245–263, Rantala 2013, 146–147.

²⁶⁵ Theodorakopoulos 2004, 67–68.

²⁶⁶ Plut. *Cat. Min.* 3, 1.

29 eaa. järjestämiin troijalaiskisoihin 13-vuotiaana.²⁶⁷ Selvästi nuorempia olivat esimerkiksi Augustuksen lapsenlapset Gaius Caesar (20 eaa.–4 jaa.) esiintyessään troijalaiskisoissa seitsemänvuotiaana vuonna 13 eaa. sekä Agrippa Postumus (12 eaa.–14 jaa.) kymmenvuotiaana vuonna 2 eaa.²⁶⁸ Myös tuleva keisari Nero (37–68 jaa.) oli kymmenenvuotias osallistuessaan *lusus Troiae* -kisoihin vuonna 47 jaa., ja hänen adoptioveljensä Britannicus (41–55 jaa.) oli vain kuusivuotias osallistuessaan samoihin kisoihin.²⁶⁹ Troijalaiskisoihin osallistui tämän perusteella 6–16-vuotiaita poikia, jotka eivät luultavimmin olleet vielä saaneet aikuisuudesta kertovaa *toga virilistä*, joka yläluokan parissa myönnettiin perinteisesti noin 15–17-vuotiaille.²⁷⁰ Kisaajien täytyi siis selvästikin olla lapsia, mikä saattoi liittyä jatkuvuuden ja uuden ajan symboliikkaan. Toisaalta osallistujien lapsen statuksella saattoi olla sama merkitys, kuin muissakin lasten uskonnollisissa tehtävissä, mikä voisi viitata esityksen uskonnollisesti puhdistavaan vaikutukseen.

Monissa *lusus Troiaen* esitysyhteyksissä dynastisuus ja perheen jatkuvuus ovat olleet keskeisessä asemassa. Esimerkiksi hautajais- ja muistotilaisuuksien yhteydessä lasten esiintyminen muistuttaa selkeästi suvun jatkuvuudesta, kun taas keisariperheen parissa troijalaiskisat olivat mainio keino esitellä dynastian jatkajat. Suetoniuksen mukaan ainakin Augustus näki nämä kisat oivana välineenä nuoren ylhäisön esittelyyn. Suetonius kuvaa Augustuksen kokeneen troijalaiskisat vanhana ja kunnioitettuna tapana esitellä ylhäisön vesoja (*clarae stirpis*) ja hän järjestikin kisoja usein nuorempien ja vanhempien poikien esittäminä (*maiorum minorumque puerorum*). Augustuksen kuvataan palkinneen kisoissa loukkaantuneen pojan, jo aiemmin mainitun Nonius Asprenaksen, kultariipuksella (*aureo torque donavit*) sekä antaneen tälle lisänimen *Torquatus*. Tästä huolimatta Augustus joutui lopettamaan troijalaiskisojen järjestämisen, sillä erään kisoissa loukkaantuneen pojan, Aeserniuksen, isoisä, Asinius Pollio, valitti kisoista senaatille.²⁷¹

²⁶⁷ Suet. Tib. 6, 4: "Dehinc pubescens Actiaco triumpho currum Augusti comitatus est sinisteriore funali equo, cum Marcellus Octaviae filius dexteriore veheretur. Praesedit et asticis ludis et Troiam circensibus lusit ductor turmae puerorum maiorum."

²⁶⁸ Cass. Dio 54, 26, 1; 55, 10, 6–7.

²⁶⁹ Tac. Ann. 11, 11.

²⁷⁰ *Lusus Troiaen* osallistujien ikähaarukoista mm. Rawson 2003, 320–321. *Toga virilixen* saamisen ikä mm. Harlow & Laurence 2002, 67–69; Laes 2011, 86–96.

²⁷¹ Suet. Aug. 43, 2: "Sed et Troiae lusum edidit frequentissime maiorum minorumque puerorum, prisci decorique moris existimans clarae stirpis indolem sic notescere. In hoc ludicro Nonium Asprenatem lapsu debilitatum aureo torque donavit passusque est ipsum posterosque Torquati ferre

Useimmiten nämä yksittäiset ja lyhyet maininnat *lusus Troiae* -kisoista eivät kuvaile kisoja sen kummemmin, vaan mainitsevat lähinnä niiden olleen hevosenäytös, joskin joissain yhteyksissä kisojen perinteikkyyteen tai jopa uskonnollisuuteen viitataan. Esimerkiksi Cassius Dio kuvaa Caesarin troijalaiskisojen olleen vanhan tavan mukaisia, mikä vastaa Suetoniuksen kuvausta kisoista vanhoina ja kunnioitettuina.²⁷² Seneca nuorempi (4 eaa. –65 jaa.) taas kuvaa troijalaiskisoja pyhiksi. Seneca mainitsee troijalaiskisat tragediansa *Troades* repliikissä, jossa nuoren pojan kuolemaa surraan. Poika jää paitsi tietynä puhdistavana päivänä vietettävistä perinteisistä ja pyhistä troijalaiskisoista. Poika ei tule johtamaan omaa joukkoaan kisoissa torven soidessa taustalla eikä kunnioittamaan idän temppeleitä muinaisella tanssilla.²⁷³ Senecan kuvauksesta on mahdollista tulkita, että troijalaiskisat järjestettiin tiettyinä päivinä, vaikka ilmaisu saattaa viitata myös joihinkin tiettyihin tiedossa oleviin troijalaiskisoihin. Seneca kuvaa päivää jolloin kisoja oli tarkoitus viettää puhdistuspäiväksi, mikä tukee ajatusta *lusus Troiaesta* puhdistusrituaalina. Lisäksi Seneca yhdistää troijalaiskisat rituaaliseen tanssiin, mikä on vahvistanut ajatuksia yhtäläisyyksistä *Salii*-papiston suorittaman rituaalisen pyrrhisen tanssin kanssa. Theodorakopoulos on tulkinnut Senecan kuvauksen *lusus Troiaesta* kritiikiksi pyhien kisojen muuttumisesta pikemminkin viihdykkeeksi.²⁷⁴

Nykytutkimuksessa *lusus Troiae* -kisojen suosion nousua juuri keisarikauden alkuvaiheessa on pidetty poliittisena pelinä, joka toistui myöhemmin ainakin Septimius Severuksen aikana. J. Scheid ja J. Svenbro ehdottavat teoksessaan *The Craft of Zeus. Myths of Weaving and Fabric* (1996), että *lusus Troiae* -kisoja käytettiin Augustuksen aikana keskeisten korkea-arvoisten sukujen välien lähentämiseen ja koko kansan eheytykseen sisällissotien jälkeen. Entiset viholliset joutuivat unohtamaan kaunansa,

cognomen. Mox finem fecit talia edendi Asinio Pollione oratore graviter invidioseque in curia questo Aesernini nepotis sui casum, qui et ipse crus fregerat.”

²⁷² Cass. Dio 43, 23, 6; Suet. Aug. 43, 2.

²⁷³ Sen. Tro. (777–779) 775–782: ”...non arma tenera parva tractabis manu

*sparsasque passim saltibus latis feras
audax sequeris, nec stato lustris die,
sollemne referens Troici lusus sacrum,
puer citatas nobilis turmas ages;
non inter aras mobili velox pede,
reboante flexo concitos cornu modos,
barbarica prisco templa saltatu coles.*”

²⁷⁴ Theodorakopoulos 2004, 67–68.

kun heidän lapsensa simuloivat taisteluita yhdessä ja muistuttivat samalla jatkuvuudesta ja uudesta ajasta. Tämä sopi erityisesti Augustuksen lupauksiin rauhasta ja harmoniasta.²⁷⁵ Rantala taas spekuloi, että Septimius Severuksen järjestämät troijalais-kisat toimivat osoituksena sotavoitoista ja muistutuksena perinteistä, mutta samalla niiden avulla myös saatiin tulevat sukupolvet keisarin kontrollin alaisiksi.²⁷⁶ Ehkä troijalaiskisoissa kisasivat kaikista vaikutusvaltaisimpien perheiden perijät juuri siksi, että hallitsija halusi saattaa nämä tiukemmin omaan vaikutuspiiriinsä. Troijalaiskisoissa tiivistyykin hyvin roomalaiselle maailmalle tyypillinen uskonnon ja politiikan yhteen kietoutuminen.

²⁷⁵ Scheid & Svenbro 1996, 47–49.

²⁷⁶ Rantala 2013, 148–149.

5. Lapset toimijoina roomalaisessa uskonnossa

Lasten tehtävät roomalaisen julkisen uskonnon parissa vaihtelivat paljon, mutta silti jotkut piirteet nousivat toistuvasti esiin lähteitä tarkasteltaessa. Näitä olivat muun muassa tietyt lasten ominaisuudet, kuin myös tehtävien sukupuolittuneisuus ja erilaisten tehtävien funktioiden samankaltaisuudet. Käsiteltävänä ajankohtana on selvästi nähtävissä muutoksia uskonnollisissa tavoissa ja tämän myötä lasten tehtävissäkin. Tässä luvussa luon kokonaiskuvan siitä mitä aiemmissa osioissa käsitellyt lähteet ja niiden analyysi kertovat lapsista roomalaisessa uskonnossa, summaten täten tutkimustyön tuloksia. Kappale pohjautuu osittain alussa asetettuihin tutkimuskysymyksiin, mutta asioita pyritään käsittelemään niitä laajemmissa kokonaisuuksissa.

5.1 Lasten ominaisuudet ja piirteet

Uskonnon parissa toimivilta lapsilta vaadittiin lähes poikkeuksetta tietynlaisia ominaisuuksia, jotka tekivät heistä soveliaita erilaisiin rituaaleihin ja muihin tehtäviin erityisesti julkisen uskonnon parissa. Näiden ominaisuuksien avulla on mahdollista käsittää paremmin miksi juuri lapset olivat toimijoina eri yhteyksissä, sillä ne olivat monesti vain juuri lapsia määritteleviä piirteitä.

Melkein jokainen lasten toimintaan julkisessa roomalaisessa uskonnossa viittaava kirjallinen lähde kuvailee tehtävässä toimineiden lasten olleen statukseltaan *patrimi et matrimi* tai *patrimi matrimique* (kr. ἀμφιθαλής), mikä tarkoittaa, että lapsen molemmat vanhemmat olivat elossa.²⁷⁷ Tosin muista auktoreista poiketen Serviuksen mukaan *patrimi et matrimi* viittasi lapsiin, joiden vanhemmat ovat erityisessä *confarreatio*-avioliitossa, joka vaadittiin erityisesti tärkeissä uskonnollisissa tehtävissä toimivilta.²⁷⁸ Tämänlainen avioliiton muoto oli kuitenkin harvinainen, joten olisi epäuskottavaa että termi viittaisi vain siihen, sillä muuten rituaaleihin sopivia lapsia olisi ollut mahdoton löytää tarpeeksi.²⁷⁹ Vaatimus vanhempien elossa olosta tekee lapsesta ja tämän perheestä tavallaan täydellisen ja symmetrisen.²⁸⁰ Erityisesti yläluokissa isän yleensä

²⁷⁷ Näin termin määrittelevät: Dion. Hal. *ant.* 2, 22, 1; Cass. Dio 59, 7; Zos. 2, 6, 21; Fest. 113L.

²⁷⁸ Serv. *Georg.* 1, 31.

²⁷⁹ Wildfang 2006, 50 n. 34.

²⁸⁰ Prescendi 2010, 89.

korkeakin ikä, äitien suuri lapsivuodekuolleisuus ja muutenkin sotaiset olot takasivat ettei tällainen astelma ollut itsestäänselvyys. Tämä harvinainen status saatettiin nähdä osoituksena jumalallisesta suosiosta, mikä teki näistä lapsista vieläkin sopivampia uskonnollisia toimijoita.²⁸¹ Tämän vaatimuksen on nähty itsessään toimivan ikää määrittävänä tekijänä, luoden yläikärajan tiettyihin tehtäviin tai papistoihin.²⁸² Joissain lapsia tasavallan aikaisissa lepytysrituaaleissa kuvaavissa lähteissä ei välttämättä mainita erikseen *patrimi et matrimi* -statusta, vaikka voisi olettaa sen olleen silti vaatimuksena.²⁸³

Kuolema koettiin rituaalista saastumista aiheuttavana roomalaisessa yhteiskunnassa, joten *patrimi et matrimi* -lapsi oli ainakin välttynyt läheisen kuoleman kokemuksesta, vaikka lapsi onkin voinut menettää sisarusiaan. Tätä saastumattomuutta tai aiemmin mainittua täydellisyyttä tukee Catulluksen (n. 87/84–54 eaa.) kirjoittama runohymni Dianalle, jossa hymnissä kuvatut sitä esittävät tytöt ja pojat kuvaillaan sanalla *integri*, joka merkitsee puhdasta, mikä voidaan yhdistää niin fyysiseen täydellisyyteen kuin moraaliseen tai seksuaaliseenkin puhtauteen.²⁸⁴ Censorinus (200-luku jaa.) ja Isidorus Sevillalainen (n. 560–536 jaa.) taas mainitsevat lasta kuvaavan sanan *puer* juontuvan puhtautta kuvaavasta *purus*-sanasta ja Isidoruksen mukaan tämä johtui lasten puhtaudesta ja siitä ettei heillä ollut karvoitusta vielä kasvoissaan.²⁸⁵ Wiedemann on tulkinnut tämän puhtauden johtuvan vain lasten karvattomuudesta ja lasten uskonnollisten roolien liittyvän lähinnä heidän marginaalisuuteensa, joka johtui esimerkiksi lasten sosiaalisten suhteiden vähäisyydestä ja toi heidät täten lähemmäksi jumalia, sillä he eivät kuuluneet täysin ihmisyyhteisöön.²⁸⁶ Vuolanto vie tätä ajatusta pidemmälle kiistäen lasten olleen marginaalisia roomalaisessa yhteiskunnassa ja esittäen lasten puhtauden todella olleen luonteeltaan sosiaalista, mutta siinä mielessä, että lapset olivat kykenemättömiä vilpillisiin toimiin eivätkä olleet kokeneet sosiaalisen elämän saastuttavia aspekteja kuten kuolemaa tai avioeroa.²⁸⁷

²⁸¹ Wildfang 2006, 44. Kreikkalaisten kulttien parissa ks. Garland 2014, 218–219.

²⁸² Wildfang 2006, 44.

²⁸³ Esimerkiksi *Obsequens* ei monesti mainitse kaupungin puhdistusrituaaleissa ym. toimineiden tyttökuorojen statusta. Obs. 34; Obs. 36; Obs. 43; Obs. 46; Obs. 48; Obs. 53.

²⁸⁴ Catull. 34; s.v. "integer", *OLD*.

²⁸⁵ Cens. 1, 3, 14: "*Itaque primo gradu usque annum XV pueros dictos, quod sint puri, id est inpubes.*" Isid. orig. 11, 2, 10: "*puer a puritate vocatus, quia purus est, et necdum lanuginem floremque genarum habens. Hi sunt ephebi, id est a Phoebos dicti, necdum (pronati) viri, adolescentuli lenes.*"

²⁸⁶ Wiedemann 1989, 180, 184–186.

²⁸⁷ Vuolanto 2010, 148–149.

Joissain yhteyksissä lasten seksuaalinen puhtaus nousee kuitenkin keskeiseksi, vaikka Vuolanto ja Wiedemann kiistävät tämän olleen lasten uskonnollisissa rooleissa tärkeää. Esimerkiksi Vestan neitsyillä ja Lanuviumin käärmerituaalissa toimineilla tytöillä neitsyys oli keskeisin vaatimus uskonnollisten tehtävien suorittamiselle. Etenkin vestaalien tapauksessa on selvää, että tämä puhtaus liittyi juuri seksuaalisuuteen, sillä heitä kohtasi ankara rangaistus neitsyytensä menettämisestä. Lanuviumin käärmerituaalin tyttöjen puhtauden seksuaalisuutta ei korosteta aivan yhtä selvästi, mutta kuvailujen ja vestaalien esimerkin perusteella on vaikea kuvitella minkälaista muuanlaista puhtautta rituaalin käärme voisi testata. Ilmeisesti ainakin tyttöjen uskonnolliseen puhtauteen saattoi siis liittyä seksuaalinen puhtaus.²⁸⁸ *Virgo*-termi ylipäätään koski vain tyttöjä, joten on vaikea uskoa, että neitsyys olisi ollut muuten keskeistä lasten rituaalisessa puhtaudessa, sillä poikien neitsyydellä ei ylipäätään ollut merkitystä roomalaisessa yhteiskunnassa.²⁸⁹

Yksi yleisimmistä lasta kuvaavista ominaisuuksista oli hänen yhteiskunnallinen asemansa. Arvaaliveljien actassa kuvataan poikkeuksetta rituaaleissa avustaneet lapset senaattorisukuisiksi kuten myös *ludi saeculares* -vuosisataisjuhliin osallistuneet lapset niitä koskevassa piirtokirjoitusmateriaalissa. Rituaaleissa avustaneita *camilluksia* ja *camilloita* taas kuvataan monesti yläluokkaisiksi, mikä on oletettavaa etenkin jos he avustivat omia vanhempiaan, sillä monissa pappisviroissa toimi yhteiskunnan ylimmän luokan jäseniä. *Lusus Troiae* -kisojen ja *ludi saeculares* -vuosisataisjuhlien prosopografian tutkiminen on paljastanut niihin osallistuneiden lasten todella olleen yhteiskunnan ylimmistä luokista. Lapsen syntyperällä näyttää siis olleen merkitystä uskonnollisissa tehtävissä. Korkean aseman korostaminen näkyy parhaiten yksittäisten lapsiavustajien tehtävissä, kuten *camilli*- ja *camillae*-lapsilla sekä arvaaliveljien avustajilla, mutta myös *lusus Troiae* -kisoissa ja vuosisataisjuhlissa. Kaikissa papistoissa, kuten vestaalien parissa, ei tarvinnut välttämättä olla senaattorisäätyinen, mutta yläluokkainen alkuperä oli yleistä. Esimerkiksi *Salii*-papistoon liittyneet lapset ja Ostian kulteissa toimineet lapsipapit olivat ainakin paikallistasolla mitä korkeinta

²⁸⁸ Lennon tosin korostaa, että antiikin Roomassa seksuaalinen puhtaus ja neitsyys eivät välttämättä olleet sama asia. Lennon 2014, 61.

²⁸⁹ Laes 2013, 105–107.

syntyperää. Mantlen mukaan roomalaisessa uskonnossa suosittiinkin yleensä yläluokkaisia lapsia.²⁹⁰

Toisaalta aivan kaikki tehtävät eivät vaatineet yläluokkaisia lapsia. Muun muassa muissa avustustehtävissä toimineet lapset, esimerkiksi *calator*-avustajat saattoivat olla vapautettujakin ja kollegioissa tai papistoissa toimineet lapset olivat usein plebejisukuisia ja joskus vapautettuja. Kaikista sosiaaliluokista tulevat lapset saattoivat selvästi osallistua uskonnolliseen toimintaan ainakin jossain muodossa, ja kuten Vuolantokin esittää, heidän saamansa tehtävät saattoivat lähinnä riippua perheen statuksesta.²⁹¹ Tasavallan aikaisia lepytysrituaaleja kuvatessa taas lasten yhteiskunnallista asemaa ei välttämättä mainita ollenkaan, mikä ehkä johtui siitä että näistä säilyneet kuvaukset on kirjoitettu paljon itse tapahtumien jälkeen, joten kirjoittajat eivät välttämättä ole enää tienneet lasten sosiaalista statusta. Macrobius mainitsee kuitenkin 200-luvun lopun eaa. lapsikuorossa olleen sekä vapaasyntyisten että vapautettujen lapsia, sillä lepytysrituaalin suorittuaan lapset ansaitsivat vapaasyntyisten lapsille tarkoitetun *toga praetextan* ja kaulaansa nahkanauhan *bull*a-amuletin²⁹² sijasta.²⁹³ Täten uskonnolliseen rituaaliin osallistuminen saattoi korottaa lapsen sosiaalista statusta.

Lasten aseman lisäksi muutama kirjallinen lähde viittaa julkisissa uskonnollisissa tehtävissä toimineiden lasten ulkonäköön. Esimerkkinä mainittakoon kuvaukset vestaalien moitteettomasta ulkonäöstä tai Dionysios Halikarnassolaisen kuvaus, miten papit valitsivat kauneimman pojan ja tytön avustajikseen. Samoin *integer*-termillä saatettiin viitata myös ulkoiseen täydellisyyteen. Ulkonäön merkitystä ei selitetä sen enempää, mutta se liittyy kenties samanlaiseen täydellisyyteen, mikä voidaan yhdistää muun muassa *patrimi et matrimi* -kriteeriin.²⁹⁴

Uskonnossa toimivien lasten ikää ei yleensä mainita lähteissä. Ehkä aikalaiset ajattelivatkin *puer*- ja *puella*-termien sisältävän itsessään jo informaatiota lasten iästä. Tietty ikä ei siis luultavimmin ollut tärkeä kriteeri lasten valinnassa uskonnollisiin

²⁹⁰ Mantle 2002, 105–106.

²⁹¹ Vuolanto 2010, 141.

²⁹² Bullasta mm. *Macr. Sat.* 1, 6, 9–13.

²⁹³ *Macr. Sat.* 1, 6, 14. Katkelmasta jää epäselväksi sallittiinko rituaalin seurauksena *toga praetextan* käyttö kaikille vapaasyntyisten lapsille vaiko vain niille, jotka osallistuivat rituaaliin.

²⁹⁴ Prescendi 2010, 89.

toimiin, vaan joissain tapauksissa tärkeämpää oli heidän statuksensa lapsina kaikkine siihen liitettyine ominaisuuksineen.

5.2 Valmistautuminen tulevaisuutta varten

Monien lasten uskonnollisten tehtävien pyrkimyksenä oli vaikuttaa lasten tulevaisuuteensa eri tavoin, esimerkiksi uskonnollisen kasvatuksen tai tunnetuksi tekemisen kautta. Uskonto oli selvästi yksi lapsen tulevaisuuden takaamisen muoto. Vaikka kaikki työssä käsitellyt toimet eivät selvästikään toimineet pelkästään tällä tavalla, on se useille tehtäville yhteinen piirre, joten sen käsitteleminen tässä yhteydessä tärkeää.

Yksinkertaisin selitys lasten toimimiselle uskonnollisissa tehtävissä on toiminnan pedagogisuus, jota erityisesti Prescendi käsittelee artikkelissaan. Joissain tehtävissä lapset toimivat avustamassa vanhempiaan, minkä voisi hyvin nähdä myös perimätiedon jakamisena. Avustaessaan rituaaleissa lapsi oppi itsekin samalla rituaalikäytännöt, joten etenkin uskonnon parissa avustaminen saattoi hyvin toimia uskonnollisen kasvatuksen muotona. Ehkä siksi tehtävissä käytettiin mieluiten juuri yläluokkaisia lapsia, sillä he tulisivat todennäköisimmin saamaan pappisvirkoja aikuisena ja täten avustajana toimiessa saatu oppi ei menisi hukkaan. Rituaalit piti aina suorittaa tietyllä perinteisellä tavalla ja tämä tapa oli mahdollista oppia vain suullisesti ja tekemällä, sillä roomalaisista uskonnollisista tavoista ei ollut olemassa sääntökirjoja. Onkin uskottavaa, että tiedon välittämiseksi kehiteltiin erilaisia käytännöllisiä järjestelmiä, kuten juuri lasten uskonnolliset tehtävät.²⁹⁵ Myös vestaalit viettivät ensimmäisen osan virkaurastaan harjoitellen varsinaisia tehtäviään, ennen kuin he vasta aikuisen iän saavuttaessaan aloittivat itsenäisen rituaalitoiminnan.

Toisaalta kaikissa tehtävissä lapset eivät selvästikään olleet paikalla vain seuraajina oppimassa ja avustamassa. Erityisesti erilaisissa lepytystehtävissä lapset toimivat keskeisissä tehtävissä itsenäisesti. Kulkueissa ja kuoroissa esiintyessään lapset olivat päätoimijoina, jotka toteuttivat rituaalitoimet koko yhteisön puolesta, vaikka monesti rituaalisten kokonaisuuksien eri vaiheissa oli muitakin toimijoita. Samalla tavalla lapset olivat keskiössä *lusus Troiae* -kisoissa. On selvää, että lapset harjoittelivat näitä toimia

²⁹⁵ Prescendi 2010, 73, 82–85, 92–93; Vuolanto 2010, 137; Néraudau 1984, 226.

varten etukäteen, kuten Livius mainitsee yhdessä katkelmistaan.²⁹⁶ Lapset varmasti oppivat paljon roomalaisesta uskonnosta näissä tehtävissä, mutta se ei selvästikään ollut näiden toimien päätarkoitus, vaan Sibyllan kirjat ja luultavasti muutkin roomalaisen uskonnon auktorit vaativat juuri lapsia lepyttelemään jumalia yleensä puhdistavassa roolissa. Lapsilla oli siis selvästi omat juuri heille varatut tehtävänsä roomalaisessa julkisessa uskonnossa, eikä kulttitoiminta olisi välttämättä toiminut ilman heitä.

Lasten uskonnollinen toiminta auttoi kaikissa muodoissaan ainakin lasten sosiaalisuudessa ja verkostoitumisessa. Lapset tutustuivat uskonnon parissa toimiessaan merkittävässä asemassa oleviin aikuisiin ja ryhmätoiminnassa moniin samassa asemassa oleviin ikätovereihin. Samalla lapset integroituivat paremmin omaan yhteisöönsä toimiessaan tehtävissään sen hyväksi.²⁹⁷ Etenkin Kreikassa julkiset uskonnolliset tehtävät olivat ainoa tilaisuus tytöille tutustua yhteisöön, vastakkaiseen sukupuoleen ja ikätovereihin ennen avioitumista ja aikuisuutta, joten niiden merkitys oli sosialisointikannalta merkittävä.²⁹⁸ Roomalaisilla tytöillä oli kreikkalaiseen maailmaan verrattuna hieman enemmän vapauksia, mutta silti julkinen uskonnollinen toiminta oli varmasti heillekin poikkeuksellinen ja tärkeä tilaisuus sosiaaliseen toimintaan, sillä he harvemmin kävivät koulua korkeimmissa oppiasteissa. Oman yhteisön parempi hahmottaminen ja sosialisointi olivat tärkeitä prosesseja nuoren elämässä ja niiden perusteella oli mahdollista rakentaa omaa identiteettiään. Tässä mielessä uskonto toimi kasvattavana elementtinä. Uskonnollisissa tehtävissä toimiessa muodostetut verkostot vaikuttivat varmasti vielä näiden nuorten aikuiselämässäänkin.

Lapset saattoivat lisäksi saavuttaa tärkeitä uskonnollisia virkoja, joissa he toimivat samoissa tehtävissä kuin heidän aikuiset kollegansa. Tässä yhteydessä olisi ehkä ollut hölmöä valita pappisvirkaan nuori henkilö vain pedagogisista syistä, vaan tehtävään luultavimmin valittiin sopivin henkilö iästä riippumatta. Toki valinnan taustalla toimivat poliittiset tekijät, joiden vuoksi nämä suosiosoitukset kohdistettiin juuri tietyille henkilöille näiden iästä huolimatta. On myös esitetty, että erityisesti nuorille osoitetut uskonnolliset virat olisivat lähinnä olleet vain kunnianosoituksia ilman varsinaisia uskonnollisia vastuita tai tehtäviä. Nimitykset saattoivat nostaa perheen statusta tai taata

²⁹⁶ Liv. 27, 37, 7–15.

²⁹⁷ Vuolanto 2010, 143–147.

²⁹⁸ Golden 1990, 76–79; Garland 2014, 219–220.

suvulle kuuluneen viran pysymisen perheellä, minkä vuoksi vanhemmat pyrkivät hankkimaan niitä lapsilleen.²⁹⁹

Monissa uskonnollisissa tehtävissä lapset toimivat näkyvillä paikoilla ja oli ilmeisen tärkeää, että he tulivat nähdyksi. Esimerkiksi ylhäisön ja erityisesti keisariperheen parissa perilliset oli helppo esitellä uskonnollisissa tapahtumissa, kuten *lusus Troiae* -kisoissa tai arvaaliveljien avustajina. Tällä tavoin nämä ylhäisön vesat tulivat koko kansalle tunnetuiksi ja muille tehtiin selväksi, että he olivat keisarin, tai tasavallan ajalla senaatin, suosiossa. Myös nimelliset tai lähinnä kunnianosoituksina toimivat nimitykset tekivät nuoren tunnetuksi. Jo lapsena tällaisen kuuluisuuden ja näkyvyyden saaminen oli varma merkki siitä, että nuorelta odotettiin korkeaa virka-asemaa myös myöhemmällä iällä. Roomalaisessa yhteiskunnassa näiden virkojen saavuttamisessa oli yleensä tietty järjestys, johon viitattiin nimellä *cursus honorum*.³⁰⁰ Tietyllä tapaa nämä lasten saavuttamat näkyvät tehtävät ja virat voi nähdä esiasteina heidän poluilleen kunniakkaisiin virkoihin, jonkinlaisena pyrkimyksenä aloittaa *cursus honorum* mahdollisimman varhaisessa vaiheessa.

5.3 Sukupuolen merkitys

Sukupuolella oli selvästi merkitystä ainakin joissain lasten uskonnollisissa tehtävissä. Tietyissä pappistehtävissä saattoi toimia vain tietyn sukupuolen edustajia, näin ollen vestaalit, *Saliae*-neitsyet ja Lanuviumin käärmeriitin neidot olivat aina naispuolisia. Moniin muihin papistoihin otettiin taas vain miehiä jäseniksi ja roomalainen uskonto, kuten yhteiskuntaelämäkin, oli enemmän miesten hallussa. Mahdollisten avustajien sukupuoli taas saattoi pitkälti riippua siitä, mitä sukupuolta heidän avustamansa pappi oli, niinpä pappeja kuten *flamen Dialis* avustivat *camillus*-pojat ja tämän puolisoa *flaminica Dialis* mitä luultavimmin *camilla*-tytöt. Täten avustavien lasten sukupuoli-jako vastasi oletettavasti pitkälti myös pappien sukupuolijakoa.

Monesti pappien ja muiden uskonnollisten tehtävien sukupuolijaon taustalla oli palvottavan jumalan sukupuoli. Esimerkiksi naisjumalattarella oli tyypillisesti nais-

²⁹⁹ Rüpke 2014, 97; Laes 2004, 172, 177–183.

³⁰⁰ Ks. ”*Cursus honorum*” BNP.

papittaria. Toisaalta *Saliae*-neitsyet olisivat tästä poikkeus jos he *Salii*-pappien tavoin todella olivat Marsin papittaria, mutta näistä neitsyistä on niin vähän tietoa saatavilla, että edes heidän palvomaansa jumaluutta ei tiedetä varmaksi. Muita poikkeuksia ovat tietyt hautapiirtokirjoituksista tunnetut tapaukset. Näistä yhdessä muuan nuori poika toimi kaikkien jumalten, etusijassa naisjumalattarien kuten Bona dean ja suuren äidin (Cybelen), pappina. Lisäksi eräs nuori tyttö oli mahdollisesti Bacchuksen papitar, mikä ei sikäli ollut erikoista, sillä Bacchuksen kultissa toimi yleensä juuri naisia jumalan sukupuolesta huolimatta. Mutta Bacchuksen kultti kuuluikin mysteerikultteihin eikä ehkä siksi seurannut virallisten kulttien perinteistä sukupuolijakoa.³⁰¹

Lähdemateriaalin perusteella suurin osa uskonnossa toimivista lapsista oli poikia. Toisaalta suurimmassa osassa tasavallan aikaisista lepytysrituaaleista toimi vain tyttöjä eikä tässä tehtävässä ikinä toiminut pelkästään pojista muodostuvaa kuoroa tai kulkuetta. Nämä lepytysrituaalit olivat yleensä suunnattuja naisjumalattarille kuten Juno Reginalle, Cereelle tai Proserpinalle, joten on loogista, että heidän lepytysmenoissaan toimi juuri tyttöjä. Joissain lepytysrituaaleissa toimi sekä poikia että tyttöjä, joten on selvää, että lepytystoimet eivät vaatineet vain tietyn sukupuolisia lapsia toteuttamaan niitä. Vuolanto esittääkin, että vain tytöt lepyttelivät jumalia erityisesti silloin kuin lepyteltävä enne liittyi yhteisön hedelmällisyyteen, kuten androgyynienteiden tapauksissa. Tytöt olivat yhä statukseltaan lapsia, mutta samalla he olivat tulevia äitejä, joten he olivat kenties parhaimmassa asemassa erilaisten hedelmällisyyteen liittyvien rituaalien ja lepytysten kannalta.³⁰² Tämä selittäisi myös, miksi vain nuoret neidot toimivat Lanuviumin käärmerituaalissa, sillä kyseessä oli ilmeisimmin juuri eräänlainen hedelmällisyysrituaali, tosin vain maanviljelykseen liittyvä. Toisaalta arvaaliveljet ja heidän palvomansa Dea Dian kultti liittyivät alun perin juuri maan hedelmällisyyteen, mutta niiden parissa niin papisto kuin siinä toimineet avustajatkin olivat miespuolisia.

Erityisesti tyttöjen toiminta roomalaisessa uskonnossa on helposti liitetty kreikkalaisiin uskonnollisiin tapoihin. Kreikkalaisten kulttien parissa tytöt esiintyivät enemmän julkisissa tehtävissä kuin pojat. Tytöt toimivat erilaisissa kuoroissa ja kulkueissa sekä vaihtelevanlaisissa avustustehtävissä. Nämä uskonnolliset tehtävät on myös nähty harjoitteluna tulevaisuutta varten, sillä ne muistuttivat naisten tehtäviä kodinpiirissä

³⁰¹ Tarkemmin s. 25–26. ”Bacchus” & ”Bacchanal(ia)” & ”Dionysus”, *BNP*.

³⁰² Vuolanto 2010, 145.

yleensäkin. Näkyvät roolit julkisessa uskonnossa ovat mahdollisesti saattaneet olla yksi naimaikäisten tyttöjen esittelykeino yhteisölle ja ainakin heidän sosiaalisoitumisensa tärkein keino.³⁰³ Roomalaisen julkisen uskonnon parissa vestaalien tehtävät muistuttivat jossain määrin *matronien* kotitaloudellisia töitä ja rituaaleja, joten ainakin tässä yhteydessä tyttöjen roolit olivat samanlaisia kuin kreikkalaisissa kultissa.³⁰⁴ Tehtävien samankaltaisuuksista huolimatta roomalaisen uskonnon parissa tytöt toimivat eri yhteyksissä kuin Kreikassa, sillä esimerkiksi enteet ja niiden lepyttelytoimet lapsineen olivat vain tyypillinen roomalaisen uskonnon piirre.

Vain vestaaleilta ja Lanuviumin käärmerituaalin tytöiltä vaadittiin varmasti neitsyyttä onnistuakseen tehtävissään. Ilmeisesti erityisesti tyttöjen uskonnollisessa toiminnassa neitsyydellä oli siis merkitystä. On mahdollista, että tämä vaatimus päti myös *Saliae*-neitsyihinkin, sillä vestaalien tavoin heidän papistonsa nimeen liitettiin sana *virgo*, neitsyt tai neito. Vuolannon mukaan naisten puhtausvaatimukset olivat tiukempia ja siksi yhteisön puhtautta edustivat parhaiten neitsyyttöt.³⁰⁵ Staples esittää neitsyyden vaatimuksen olleen vestaaleja lukuun ottamatta toissijaista roomalaisessa kulttuurissa, mutta muun tutkimuksen parissa tyttöjen neitsyys ennen häyöytä on nähty tärkeäksi. *Virgo*-sanalla itsessään oli vain feminiinimuoto, joten se ei roomalaisessa kontekstissa ikinä viitannut miespuolisiin henkilöihin kunnes vasta myöhäisantiikissa kristinuskon myötä.³⁰⁶

5.4 Muutokset uskonnollisissa tavoissa

Näin lyhyenkin läpileikkauksen perusteella on helppo huomata muutoksia roomalaisissa uskonnollisissa tavoissa ja lasten rooleissa niiden parissa. Monet tärkeimmät ja vanhimmat papistot, kuten vestaalit ja *Salii*-papisto, pysyivät aktiivisina ja luultavimmin melko muuttumattomina läpi Rooman historian. Täten niihin otettiin eri aikakausina kriteereidensä mukaisesti aina nuoria jäseniä. *Camillus*- ja *camilla*-avustajista varhaisin maininta löytyy Varrolta noin 40-luvulta eaa. ja kuvataiteen parissa varhaisin kuvaus lapsiavustajasta löytyy luultavimmin Praenesten pronssisesta astiasta

³⁰³ Garland 2014, 223; Dillon 2002, 37, 71–72; Golden 1990, 48–50, 76–79, Vuolanto 2010, 142.

³⁰⁴ Schultz 2006, 127–128.

³⁰⁵ Vuolanto 2010, 150.

³⁰⁶ Laes 2013, 105–107; Staples 1998, 135; Caldwell 2015, 55–46.

200-luvulta eaa.³⁰⁷ Varro viittaa näiden avustajien olleen perinteinen piirre roomalaisessa uskonnossa jo kirjoittaessaan työtään, joten on uskottavaa, että nämä lapsiavustajat olivat olleet tyypillisiä jo pitkään Roomaan historiassa.

Tasavallan ajan yleisin lasten uskonnollisen toiminnan muoto oli näiden papistojen ohella erilaiset lepytysrituaalit varsinkin androgyynienteiden jälkeen ja viimeinen maininta tämän tyyppisestä toiminnasta on vuodelta 92 eaa.³⁰⁸ Tätä ajankohtaa seurasivat liittolais- ja sisällissodat, joiden aikana kyllä ilmoitettiin enteistä, mutta androgyynit eivät enää näytä olleen tärkeä enne. Augustuksen (29 eaa. – 14 jaa.) myötä alkaneella keisarikaudella keskeisemmäksi nousi keisari, joka tulkitsi jumalten tahtoa suoraan ilman kommunikaationa toimivia enteitä. Näin ollen erilaiset lepytystoimet keskittyivät pikemminkin keisarikulttiin eikä lepytysrituaalejakaan enää tarvittu.³⁰⁹ Myös suhtautuminen androgyyneihin vähitellen muuttui, sillä heitä ei enää pidetty osoituksena jumalten vihasta, vaan heitä pikemminkin arvostettiin seksuaalisina kuriositeetteina, kuten Plinius vanhempi mainitsee ennen kuolemaansa 79 jaa.³¹⁰

Liittolais- ja sisällissotien aikana sekä niiden jälkeen keisarikaudella alkavat maininnat lasten toiminnasta *lusus Troiae* -kisoissa. Lisäksi on varmaa, että ainakin tästä eteenpäin lapset osallistuivat *ludi saeculares* -vuosisataisjuhliin, joiden merkitys kasvoi kenties Augustuksen uudistusten myötä. Näiden lisäksi tältä ajanjaksolta eteenpäin meille on säilynyt myös arvaaliveljien piirtokirjoituksia, joissa mainitaan lapsiavustajia ainakin vuodesta 78 jaa. alkaen.

Ajanjakso liittolaissodista Augustuksen ajan lopulle oli selvästi uskonnollisten muutosten aikaa, mikä kenties heijasteli aikakauden sekasortoisia oloja. Monet aiemmista lasten uskonnollisen osallistumisen tavoista korvautuivat uusilla muodoilla. Keskeisimpänä oli tietysti muutos enteiden lepyttelykäytännöissä, jotka Augustuksen myötä keskittyivät keisarikulttiin. Toisaalta esimerkiksi *lusus Troiae* -kisat järjestettiin ensimmäisen kerran Sullan (82-79 eaa.) aikana, joten näinä sekasortoisina aikoina otettiin myös uusia uskonnollisia tapoja käyttöön. Monesti nämä uskonnolliset uudistukset on laitettu keisari Augustuksen nimiin, mutta ainakin troijalaiskisojen

³⁰⁷ Mantle 2002, 91.

³⁰⁸ Obs. 53.

³⁰⁹ Beard & North & Price 1998, 169; Rosenberger 1998, 21–22.

³¹⁰ Plin. 7, 3.

tapauksessa ne otettiin käyttöön jo aiemmin. Ehkä viimeinen vuosisata ennen ajanlaskumme alkua on ylipäätään ollut pidempää muutosten aikaa uskonnonkin parissa, eivätkä kaikki niistä kulminoituneet Augustuksen aikaan. Toisaalta Lanuviumin käärmerituaali oli luultavimmin voimissaan vähintään tasavallan ajan lopulta ainakin 200-luvulle, joten siihen nämä uskonnolliset muutokset eivät ilmeisesti vaikuttaneet. Samoin lasten roolit tärkeissä papistoissa kuten vestaaleissa ja *Saliissa* pysyivät ilmeisen muuttumattomina. Erilaisten kisojen ja festivaalien (*ludi*) juhliminenkin jatkui tasavallan ajalta läpi keisarikauden, mutta lähteiden vähäisyyden vuoksi on mahdotonta tietää olivatko lasten roolit niissä aina samanlaisia.

Näiden muutosten jälkeen keisarikaudella keskeisimmiksi lasten uskonnollisen toiminnan muodoiksi jäivät erilaiset avustustehtävät ja vuosisataisjuhlat. *Lusus Troiae* -kisoista taas ei ole säilynyt lähdemateriaalia julius-claudiusten dynastian jälkeen ennen Septimius Severusta. Kenties kisat menettivät suosiotaan, kun seuraavilla keisareilla ei ollut enää nuoria perillisiä esiteltävinään. Toisaalta etenkin keisariperheen ja muun ylhäisön parissa perheen perillisten mainostamisen tarve ilmeisesti lisäsi lasten nimityksiä pappisvirkoihin. Niinpä lapset saivat enemmän tehtäviä, joissa he toimivat aikuisten rinnalla. Lasten uskonnollisissa rooleissa alkoi näkyä entistä enemmän dynastisuuden ja jatkuvuuden korostaminen.

6. Lopuksi

Tutkielmassa tarkastellusta lähdemateriaalista käy ilmi, että lapsilla oli sosiaalisesta statuksesta riippuen omat roolinsa ja tehtävänsä roomalaisen julkisen uskonnon parissa. Jotkut toimet oli selvästi varattu vain lapsille, kun taas jotkut, aikuisenakin hoidetut tehtävät, oli mahdollista aloittaa jo lapsena. Osa näistä tehtävistä näyttää päätyneen lasten harteille lähinnä poliittisista tai käytännön syistä. Samoin itse tehtävissä oli suurta vaihtelua. Joissain yhteyksissä lapset toimivat vain avustajan rooleissa, toisaalla rituaalin keskeisimpinä toimijoina. Jotkut roolit saattoivat vaatia lapsilta vain minimaalista panosta. Osassa tehtävistä lasten oli mahdollista oppia uskonnollisista tavoista ja osassa taas tehdä nimeään ja asemaansa tunnetuksi. Lasten uskonnolliselle toiminnalle Roomassa ei siis ole olemassa vain yhtä selkeää syytä eikä kaikkien heidän tehtäviensäkään välillä ole selkeitä yhdistäviä tekijöitä.

Oli selvästi kunnia päästä toimimaan uskonnollisissa tehtävissä, mistä todisteena ovat monet lasten hautakivistä löytyneet piirtokirjoitukset, joissa lasten uskonnolliset tehtävät nähdään rajallisesta tilasta huolimatta tärkeiksi mainita. Nämä toimet olivat olleet nuorena edesmenneiden elämien käännekohtia ja suurimpia saavutuksia julkisessa elämässä. Luultavasti tehtävät merkitsivät lapsille itselleen ja heidän perheilleen paljon, sillä mahdollisen uskonnollisen hartauden lisäksi ne olivat ainakin tehneet suvun nimeä tunnetuksi. Kulttien parissa toimineet lapset onkin monesti nähty juuri suvun ja yhteisön jatkuvuuden korostajina.

Lapset koettiin selvästi rituaalisesti puhtaiksi ja siten erityisen soveltuviksi tiettyihin uskonnollisiin tehtäviin. Tämä puhtaus saattoi liittyä lasten marginaaliseen sosiaaliseen asemaan tai siihen, että lapsi oli sosiaalisesti viattomampi tai vilpittömämpi. Etenkin *patrimi et matrimi* -statuksen omaava lapsi ei ollut kokenut kuolemaa eikä avioeroa ja oli täten monia aikuisia rituaalisesti puhtaampi. Myös statuksen tuoma "täydellisyys" oli tärkeää ja sitä vaadittiin monesti lasten ulkoisiltakin ominaisuuksilta. Seksuaalinen puhtaus ja etenkin neitsyys näytti korostuvan vain joissain tyttöjen uskonnollisissa toimissa eikä se siten ollut keskeisin syy lasten toiminnalle uskonnossa. Lasten uskonnollisen osallistumisen syiden etsiminen ylipäätään heijastelee vahvasti

pikemminkin moderneja näkemyksiä uskonnoista, joissa lasten osallistuminen on harvinaista ja poikkeuksellista. Näin ei välttämättä ollut antiikin uskontojen parissa.

Tutkielman perusteella on selvää, että lapset kuuluivat roomalaisen uskonnon toimijoihin samalla tapaa kuin aikuisetkin. Aikuisten toimijoiden tavoin heidän tehtävänsä eivät rajoittuneet vain yhdenlaiseen rooliin tai osa-alueeseen, vaan lapset toimivat uskonnon eri toimikentillä omien kykyjensä ja ominaisuuksiensa mukaisesti. Roomalainen uskonto oli perustavanlaatuiselta luonteeltaan yhteisöllistä ja kaikkien ulottuvilla olevaa, eikä se täten jättänyt lapsiakaan marginaaliseen asemaan, vaan he toimivat siinä kuten muut yhteisön jäsenet. Eri sosiaaliluokista tuleville yhteisön jäsenille oli varattu heille sopivia osallistumismahdollisuuksia julkisen uskonnon parissa ja tämä heijastui myös lasten tehtävissä. Kaikkien yhteisön jäsenten oli mahdollista toimia roomalaisessa uskonnossa. Tämä asetelma kuvaa luultavasti laajemminkin roomalaista yhteiskuntaa ja lasten asemaa siinä. Lapset olivat kiinteä osa yhteisöään ja he toimivat sen parissa näkyvässä roolissa.

Työssä tarkastellusta materiaalista on käynyt selvästi ilmi, että lasten uskonnollisesta toiminnasta Roomassa löytyy hyvin lähdemateriaalia ja sitä on mahdollista tutkia perusteellisesti. Lapset eivät olleet vain marginaalisessa asemassa roomalaisessa uskonnossa ja täten olisi keskeistä, että aihetta tutkittaisiin syvemmin keskittyen lapsiin toimijoina uskonnon parissa. Jatkoa ajatellen aiheesta olisi hedelmällistä tehdä kattavampi tutkimus, joka käsittelee lasten uskonnollisia rooleja kaikissa roomalaisissa kulteissa, myös yksityiskultissa. Laajempi tutkimus mahdollistaisi vielä monipuolisemman lähdemateriaalin käytön ja täten esimerkiksi visuaalisten lähteiden suuremman huomioimisen. On tärkeää nostaa lasten toimijuus osaksi roomalaisen uskontotutkimuksen kansainvälistä keskustelua esimerkiksi väitöskirjatyön avulla.

7. Lähteet ja kirjallisuus

Työssä käytetyt kirjallisuutta ja auktoreita koskevat lyhenteet ovat pääsääntöisesti peräisin *Oxford Classical Dictionaryn* neljännen edition lyhennelistasta.

7.1 Lyhenteet

AE = *L'annee epigraphique*. (1888-) (Paris: Presses Universitaires de France).

BNP = *Brill's New Pauly*, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. (First published online: 2006)

CHCL II = *The Cambridge History of Classical Literature II. Latin Literature*. (1982)
E. J. Kennedy & W. V. Clausen (eds.). (Cambridge: Cambridge University Press).

CIL = *Corpus inscriptionum latinarum*. (1853-) (Berolini: de Gruyter).

Commentarii fratrum Arvalium qui supersunt = *Recherches archéologiques à la Magliana : Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt : les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 AV.-304 AP. J.-C.)*. (1998) J. Scheid, J. Rüpke & P. Tassini (eds.). (Roma: École française de Rome).

Fasti sacerdotum = *Fasti sacerdotum. A prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*. (2008) Rüpke, J. & Glock, A. & Richardson, D. (eds.). (Oxford: Oxford University Press).

ILTun = *Inscriptions Latines de la Tunisie*. (1944) A., Merlin (ed.)(Paris: Presses universitaires de France).

OLD = *Oxford Latin dictionary*. P. G. W. Glare (ed.). (1968–1982) (Oxford: Oxford

University Press).

*PIR*² = *Prosopographia Imperii Romani Saeculi I, II, III. Editio altera.* (1933-2015)
(Berolini et Lipsiae: Walter de Gruyter).

RIC = *Roman Imperial Coinage.* (1923–1994) (London: Spink & Son).

ThesCRA = *Thesaurus cultus et rituum antiquorum.* (2004–2012) (Los Angeles: The J. Paul Getty Museum).

7.2 Kirjalliset lähteet

Ael. = Aelianos

NA = *De natura animalium* / *Περὶ Ζώων Ἰδιότητος*

Cass. Dio = Cassius Dio: *Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία*

Cat. = Catullus: *Carmina*

Cens. = Censorinus

DN = *De die natali*

Dion. Hal. = Dionysios Halikarnassolainen

Ant. = *Antiquitates Romanae* / *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*

Fest. = Festus: *De verborum significatu*

Gell. = Aulus Gellius

NA = *Noctes Atticae*

Hist. Aug. = *Historia Augusta*

Aur. = *Aurelianus*

Comm. = *Commodus*

Hor. = Horatius

Carm. = *Carmina*

Carm. saec. = *Carmen saeculare*

Isid. = Isidorus Sevillalainen

Orig. = *Origines* / *Etymologiae*

Liv. = Livius: *Ab urbe condita.*

Macrob. = Macrobius

Sat. = *Saturnalia*
Obs. = Obsequens: *Liber prodigium*.
Ovid. = Ovidius
Am. = *Amores*
Phlegon = Flegon Tralleislainen
Mir. = *Miracula* / *Περὶ θαυμασίων*
Plut. = Plutarkhos: *Bíoi Παράλληλοι*
Cat. Min. = *Cato Minor* / *Κάτων*
Prop. = Propertius: *Elegiae*
Pseud. Acr. = Pseudo-Acron: *Commentarium in Foratium Flaccum*
Quint. = Quintilianus
Inst. = *Institutio Oratoria*
Sen. = Seneca
Tro. = *Troades*
Serv. = Servius
Aen. = *Aeneis*
Georg. = *Georgica*
Suet. = Suetonius: *De Vita Caesarum*
Aug. = *Divus Augustus*
Claud. = *Divus Claudius*
Calig. = *Gaius Caligula*
Ner. = *Nero*
Tac. = Tacitus
Ann. = *Annales*
Val. Max. = Valerius Maximus
Varro = Varro
Ling. = *De lingua latina*
Verg. = Vergilius
Aen. = *Aeneis*
Zos. = Zosimus: *Ἱστορία Νέα*

7.3 Kirjallisuus

- Beard M. (1997): "Re-reading (Vestal) virginity" in R. Hawley & B. Levick (eds.) *Women in Antiquity: new assessments*. (London: Routledge), 166–177.
- (1990): "Priesthood in the Roman Republic." in M. Beard and J. North (eds.) *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. (London: Duckworth), 17–48.
- (1985): "Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta." in *Papers of the British School at Rome vol. 53*. (Hertford/London: Stephen Austin and Sons Limited), 114–162.
- (1980): "The Sexual Status of Vestal Virgins" in *The Journal of Roman Studies vol. 70*. (Society for the Promotion of Roman Studies), 12–27.
- Beard, M. & North, J. & Price, S. (1998): *Religions of Rome*. Volumes I-II. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Brouwer, H. (1989): *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*. (Leiden: E. J. Brill).
- Caldwell, L. (2015): *Roman Girlhood and the Fashioning of Femininity*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Capdeville, G. (1993): "Jeux athlétiques et rituels de fondation" in G. Capdeville (ed.) *Spectacles Sportifs et Scéniques dans le Monde Etrusco-italique*. (Rome: École française de Rome), 141–187.
- Coarelli, F. (1993): "Note sui *ludi Saeculares*" in G. Capdeville (ed.) *Spectacles Sportifs et Scéniques dans le Monde Etrusco-italique*. (Rome : École française de Rome), 211–245.
- Diels, H. (1890): *Sibyllinische Blätter*. (Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer).
- Dietz, K. (1976): "Senatskaiser und ihre μοναρίας ἐπιθυμία. Ein Beitrag zur Geschichte des Jahres 238 n. Chr." in *Chiron 6*. (München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung), 381–245.
- Dillon, M. (2002): *Girls and Women in Classical Greek Religion*. (London: Routledge).
- Dolansky, F. (2008): "*Togam Virilem Sumere*: Coming of Age in the Roman World" in J. Edmonson & A. Keith (eds.) *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*. (Toronto: University of Toronto Press), 47–70.
- Evans Grubbs, J. (2015): "Making the private public: Illegitimacy and incest in Roman law" in C. Ando & J. Rüpke (eds.) *Public and Private in Ancient*

- Mediterranean Law and Religion*. (Berlin: De Gruyter)
- Feeney, D. (2003): "The Ludi Saeculares and the Carmen Saeculare." in C. Ando (ed.) *Roman Religion*. (Edinburgh: Edinburgh University Press), 106–116.
- Forsythe, G. (2012): *Time in Roman religion: one thousand years of religious history*. (London: Routledge).
- Fuchs, H. (1990): *Lusus Troiae*. (Köln: H. Fuchs).
- Garland, R. (2014): "Children in Athenian Religion" in J. Evans Grubbs, T. Parkin & R. Bell (eds.) *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*. (Oxford: Oxford University Press), 207–226.
- Glinister, F. (2011): "'Bring on the Dancing Girls': Some Thoughts on the Salian Priesthood" in J. H. Richardson & F. Santangelo (eds.) *Priests and State in the Roman World*. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag), 107–136.
- Golden, M. (1990): *Children and Childhood in Classical Athens*. (Baltimore: John Hopkins University Press).
- Gordon, A. (1938): *The cults of Lanuvium. University of California publication in classical archaeology vol. 2 nro. 2*. (Berkeley: University of California Press), 21–58.
- Harlow, M. – Laurence, R. (2002): *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome*. (London: Routledge).
- Horster, M. (2007): "Living on Religion: Professionals and Personnel" in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*. (Oxford: Wiley-Blackwell), 331–341.
- Hänninen, M.-L. (2000): *Women as worshippers of Juno: from the Mid-Republican to the Augustan era*. (Helsinki: Yliopistopaino).
- (1999): "Juno Regina and the Roman matrons" in P. Setälä & L. Savunen (eds.) *Female networks and the public sphere in Roman society. Acta Instituti Romani Finlandiae vol. 22*. (Roma: Institutum Romanum Finlandiae), 39–52.
- Johnston, S. (ed.) (2004): *Religions of the Ancient World. A Guide*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Laes, C. (2013): "Male Virgins in Latin Inscriptions from Rome" in S. Katajala-Peltomaa & V. Vuolanto (eds.) *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies. Rituals, Interaction and Identity. Acta Instituti Romani Finlandiae vol. 41*. (Roma: Institutum Romanum Finlandiae), 105–119.

- (2011): *Children in the Roman Empire: Outsiders within*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- (2004): "Children and Office Holding in Roman Antiquity" in *Epigraphica* 66. (Faenza: Fratelli Lega 1939-), 145–184.
- Lennon, J. (2014): *Pollution and Religion in Ancient Rome*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Levene D. S. (1993): *Religion in Livy*. (Leiden: E. J. Brill).
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1979): *Continuity and Change in Roman Religion*. (Oxford: Oxford University Press).
- Macbain, B. (1982): *Prodigy and Expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*. (Bruxelles: Latomus).
- Mantle, I. C. (2002): "The Roles of Children in Roman Religion", in *Greece and Rome vol. 49, no. 1*, 85–106.
- Mayer, R. (2012): *Horace: Odes: Book 1*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- McWilliam, J. (2013): "The Socialization of Children." in J. Evans Grubbs, T. Parkin & R. Bell (eds.) *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*. (Oxford: Oxford University Press), 264–285.
- Meiggs, R. (1973): *Roman Ostia*. (Oxford: Clarendon Press).
- Mustakallio, K. (2005): "Roman Funerals: Identity, Gender and Participation." in K. Mustakallio (eds.) *Hoping for Continuity: Childhood, Education and Death in Antiquity and The Middle Ages. Acta Instituti Romani Finlandiae vol. 33*. (Roma: Institutum Romanum Finlandiae), 179–190.
- (1997): "Sex Vestae Sacerdotes. What Did They Represent?" in J. Vaahtera & R. Vainio (eds.) *Utriusque Linguae Peritus. Studia in honorem Toivo Viljamaa*. (Turku: Turun yliopisto), 73–80.
- Néraudau, J.-P. (1984): *Être enfant à Rome*. (Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres).
- North, J. (2000): "Prophet and Text in the Third Century B.C." In E. Bispham & C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*. (Edinburgh: Edinburgh University Press), 92–107.
- Orlin, E. (1997): *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. (Leiden: Brill).
- Paladino, I. (1988): *Fratres Arvales: storia di un collegio sacerdotale romano*. (Roma: "L'erma" di Bretschneider).

- Parke, H. W. (1988): *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*. B. C. McGing (ed.) (London: Routledge).
- Parker, R. (1983): *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. (Oxford: Clarendon Press).
- Parkin, T. (2014): "The Demography of Infancy and Early Childhood." in J. Evans Grubbs, T. Parkin & R. Bell (eds.) *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*. (Oxford: Oxford University Press), 40–61.
- (2010): "Life Cycle" in M. Harlow & R. Laurence (eds.) *A Cultural History of Childhood and Family in Antiquity*. (Oxford: Berg), 97–114.
- Pighi, I. B. (1965): *De Ludis Saecularibus. Populi Romani Quiritium*. (Amsterdam: Verlag P. Schippers N.V.).
- Poe, J. P. (1984): "The Secular Games, the Aventine and the Pomerium in the Campus Martius" in *Classical Antiquity vol. 3 No. 1*. (University of California Press), 57–81.
- Pomeroy, S. (1995): *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. (New York: Schocken Books).
- Prescendi, F. (2010): "Children and the Transmission of Religious Knowledge." in V. Dasen & T. Späth (eds.) *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture*. (Oxford: Oxford University Press), 73–93.
- Rantala, J. (2013): *Maintaining Loyalty, Declaring Continuity, Legitimizing Power – Ludi Saeculares of Septimius Severus as a Manifestation of the Golden Age*. (Tampere: Tampere University Press).
- Rawson, B. (2003): *Children and Childhood in Roman Italy*. (Oxford: Oxford University Press).
- Rein, E. (1919): *Die Schlangenhöhle von Lanuvium*. (Helsinki: Drükerei der Finnischen Litteraturgesellschaft).
- Rosenberger, V. (2007): "Republican Nobles: Controlling the res publica" in J. Rüpke (ed.) *A Companion to Roman Religion*. (Oxford: Wiley-Blackwell), 292–303
- Rosenberger, V. (1998): *Gezähmte Götter: Das Prodigienwesen der römischen Republik*. (Stuttgart: Steiner).
- Rüpke, J. (2014): *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. (Oxford: Oxford University Press.)

- (2007): *Religion of the Romans*. (Cambridge: Polity Press).
- Ryberg, I. S. (1955): *Rites of the State Religion in Roman Art*. (Rome: American Academy in Rome).
- Scheid, J. (1990): *Romulus et ses Frères. Le Collège des Frères Arvales, Modèle du Culte Public dans la Rome des Empereurs*. (Rome: Ecole française de Rome).
- (1975): *Les Frères Arvales. Recrutement et origine sociale sous les empereurs julio-claudiens*. (Paris: Presses Universitaires de France).
- Scheid, J. & Svenbro, J. (1996): *The Craft of Zeus. Myths of Weaving and Fabric*. (Cambridge: Harvard University Press).
- Schultz, C. (2006): *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Spaulding, L. C. (1911): *The "Camillus"-Type in Sculpture*. (Lancaster: The New Era Printing Company).
- Staples, A. (1998): *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*. (London: Routledge).
- Theodorakopoulos, E. (2004): "The Name of the Game: Troia" in *Proceedings of the Virgil Society vol. 25*, 63–72.
- Thomson, D. F. S. (1997): *Catullus*. (Toronto: University of Toronto Press).
- Uzzi, J. D. (2005): *Children in the Visual Arts of Imperial Rome*. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Vuolanto, V. (2010): "Faith and Religion." in M. Harlow & R. Laurence (eds.) *A Cultural History of Childhood and Family in Antiquity*. (Oxford: Berg), 133–151, 203–206.
- Wiedemann, T. (1989): *Adults and Children in the Roman Empire*. (London: Routledge).
- Wildfang, R. (2006): *Rome's Vestal Virgins. A study of Rome's Vestal Priestesses in the late Republic and early Empire*. (New York: Routledge).